

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**INSTITUTO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS DE LAS  
RELIGIONES**



**TESIS DOCTORAL**

El surgimiento de la doctrina de la transmigración de las almas en la  
India

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Marcos David Kahle Armbruster

Directores

Eugenio Luján Martínez, Alberto Bernabé Pajares

Madrid, 2012

ISBN: 978-84-615-8769-8

© Marcos David Kahle Armbruster, 2011

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS DE LAS RELIGIONES



## TESIS DOCTORAL

PROGRAMA DE DOCTORADO DE  
CIENCIAS DE LAS RELIGIONES

# “El surgimiento de la doctrina de la transmigración de las almas en la India”

MARCOS DAVID KAHLE ARMBRUSTER

Directores:

PROF. DR. EUGENIO LUJÁN MARTÍNEZ

PROF. DR. ALBERTO BERNABÉ PAJARES

Madrid

2011

## AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas que han contribuido a que este trabajo se pueda realizar, de manera que me limitaré a señalar tan sólo a aquéllos que han acompañado activamente mi carrera académica. El primer lugar le corresponde al Prof. Eugenio Luján que desde antes de concluir la Licenciatura en Filología Clásica me ha acompañado con gran dedicación durante todo el proceso que concluye con la presentación y la defensa de este trabajo. Él me propuso el tema y fue el responsable de mi beca predoctoral concedida por la Universidad Complutense. Sin duda, una de las personas de las que más he aprendido durante estos años es el Prof. Alberto Bernabé, mi codirector y el investigador principal del proyecto de investigación del que he podido formar parte y cuya intensa actividad ha servido como una continua fuente de inspiración para seguir trabajando con rigor y esfuerzo.

Es difícil expresar en palabras mi agradecimiento hacia la Prof.<sup>a</sup> Julia Mendoza. Ella ha colaborado desde un nivel superior, y no en vano fue ella la que me impuso la banda (¿o debería decir el cordón?) que simbolizó mi paso a los estudios de doctorado. Al acogerme durante todos estos años en su despacho me ha brindado la ocasión de plantearle muchas de las dudas que me han surgido, y su gran conocimiento de la escatología védica ha marcado profundamente mi trabajo. Un apoyo constante en estos años ha sido el Prof. Juan Antonio Álvarez-Pedrosa, la persona con la que más horas de trabajo he compartido, lo que me ha permitido llegar a apreciar de cerca con enorme admiración su gran capacidad de compaginar la docencia con la investigación y la gestión académica.

Las frecuentes y extensas reuniones del grupo de investigación me han enseñado la importancia y las ventajas de trabajar en equipo, así que también quiero expresar mi agradecimiento a los compañeros que han participado en ellas como la Prof.<sup>a</sup> Ana Isabel Jiménez y la Dra. Raquel Martín. Un lugar especial le corresponde al Prof. Marco Antonio Santamaría, ya que siempre ha mostrado un gran interés por el tema y he aprendido mucho gracias a la colaboración con él para concluir otro trabajo. La Dra. Sofía Torallas, a su vez, ha inspirado el proceso desde el comienzo con su entusiasmo por el mundo de la investigación.

Fuera de España la persona a la que más debo académicamente es, sin duda, el Prof. Michael Witzel. Su amable acogida en el Department of Sanskrit and Indian Studies de la universidad de Harvard, la gran cantidad de material docente y de investigación que ha puesto a mi disposición, así como las extensas conversaciones que hemos mantenido me han permitido profundizar en un muchos de los temas esenciales para mi labor investigadora. También agradezco al Prof. Christopher Pelling por acogerme en el Classics Center de la universidad de Oxford y a la Prof.<sup>a</sup> Elizabeth Tucker por recibirme tan amablemente en el Oriental Institute. Además, recuerdo con especial cariño las conversaciones mantenidas con el Prof. Mislav Ježić, con el Prof. Patrick Olivelle, y con el Prof. Joel Brereton que también me ha enviado partes de sus trabajos aún sin publicar.

No puedo concluir este apartado sin expresar mi agradecimiento a mis compañeros de estudios, a mis amigos que me han acompañado durante todos estos años y, en el ámbito más familiar, a la Dra. Erika Landau que siempre me ha animado a confiar en mis facultades y a mi madre a la que debo mucho más que la vida.

# ÍNDICE

<b>1</b>	<b>Introducción.....</b>	<b>11</b>
1.1	Planteamiento inicial y objetivos del trabajo .....	11
1.2	Metodología.....	14
1.3	Las fuentes.....	19
1.3.1	Fuentes indirectas.....	19
1.3.2	Los textos, sus recensiones, ediciones y traducciones .....	20
1.3.3	Fuentes empleadas para las citas textuales .....	29
1.4	La datación de los textos .....	32
1.4.1	La cronología y su problemática.....	32
1.4.2	Datación del <i>Ṛgveda</i> .....	34
1.4.3	El periodo <i>mantra</i> .....	37
1.4.4	La prosa brahmánica.....	39
1.4.5	Las <i>upaniṣads</i> .....	40
1.5	Localización de las escuelas védicas.....	42
1.6	Convenciones tipográficas y citas abreviadas .....	47
<b>2</b>	<b>Antecedentes en las <i>saṃhitās</i> .....</b>	<b>49</b>
2.1	Introducción.....	49
2.2	Los ciclos de la naturaleza y la imagen del continuo morir y renacer .....	52
2.2.1	Introducción .....	52
2.2.2	El movimiento de los astros.....	52
2.2.3	El sol .....	53
2.2.4	Uṣas, la aurora.....	56
2.2.5	La luna .....	59
2.3	Las unidades de tiempo y la imagen de la rueda.....	64
2.3.1	Kāla, el tiempo divinizado .....	66
2.4	Los ciclos cósmicos en los que interviene el hombre .....	69
2.4.1	Los sucesivos nacimientos de Agni .....	69
2.4.2	Agni Saucīka.....	71
2.4.3	Los tres nacimientos de Agni.....	72
2.4.4	El ciclo de las aguas .....	74
2.4.5	Soma .....	75
2.5	Los ciclos cósmicos y la transmigración de las almas .....	79
2.6	Las fuerzas opuestas.....	81
2.6.1	Luz y oscuridad.....	81
2.6.2	Inmortalidad y mortalidad.....	82
2.7	Fuerzas cósmicas que rigen el universo .....	87
2.7.1	<i>Ṛtá</i> y <i>satyá</i> .....	87
2.7.2	<i>Dhárman</i> , el soporte.....	90
2.7.3	<i>Bráhman</i> .....	93
2.8	El hombre védico entre nacimiento y muerte.....	100
2.8.1	Introducción .....	100
2.8.2	Los orígenes cósmicos del hombre.....	100
2.8.3	Puruṣa y el origen antropogónico del cosmos.....	104

2.8.4	Manu .....	107
2.8.4.1	Manu, el primer hombre .....	107
2.8.4.2	Manu y Yama .....	108
2.8.5	La formación y concepción del hombre en el <i>Atharvaveda</i> .....	110
2.8.5.1	Introducción .....	110
2.8.5.2	<i>AV</i> 11.8 .....	111
2.8.5.3	<i>AV</i> 10.2 .....	112
2.8.5.4	La liberación final en <i>AV</i> 10.8.43-44 .....	115
2.8.6	La parte espiritual del ser humano .....	116
2.8.6.1	Introducción .....	116
2.8.6.2	<i>Āsu</i> .....	118
2.8.6.3	<i>Ātmán</i> .....	124
2.8.6.4	<i>Prāṇá</i> .....	129
2.8.6.5	<i>Mānas</i> .....	131
2.8.6.6	<i>Dhī</i> y <i>cittá</i> .....	137
2.8.7	Aspectos corporales del ser humano .....	138
2.8.7.1	Introducción .....	138
2.8.7.2	Fuerzas, órganos y fluidos que conectan la parte espiritual con la material .....	139
2.8.7.3	<i>Tanū</i> .....	141
2.8.7.4	<i>Śārīra</i> .....	144
2.8.8	La condición de estar con vida .....	144
2.8.8.1	<i>Āyus</i> .....	145
2.8.8.2	<i>Jīvá</i> .....	146
2.8.9	El individuo y el problema de la identidad .....	148
2.8.9.1	Introducción .....	148
2.8.9.2	<i>Svadhā</i> .....	149
2.8.10	<i>Tántu</i> y <i>bándhu</i> .....	150
2.8.11	Los nacimientos .....	154
2.8.11.1	Introducción .....	154
2.8.11.2	El nacimiento espiritual .....	155
2.8.11.3	El nacimiento terrenal .....	156
2.8.11.4	El segundo nacimiento: la iniciación en los estudios .....	158
2.8.11.5	La consagración .....	159
2.8.11.5.1	Introducción .....	159
2.8.11.5.2	<i>Dvādaśarātra</i> .....	159
2.8.11.6	El conocimiento como superación del nacimiento .....	160
2.8.12	El sueño .....	163
2.8.13	Reanimación .....	165
2.8.14	Muerte .....	169
2.9	Escatología .....	171
2.9.1	Inmortalidad del alma .....	171
2.9.1.1	Introducción .....	171
2.9.1.2	El concepto de inmortalidad en el <i>Ṛgveda</i> .....	171
2.9.1.3	La pervivencia en la descendencia .....	174
2.9.1.4	La inmortalidad celestial .....	175
2.9.1.4.1	El deseo de alcanzar la inmortalidad en el mundo celestial .....	175
2.9.1.4.2	Condiciones para alcanzar el mundo celestial .....	181
2.9.1.5	El posible impacto del cambio de costumbres funerarias .....	183
2.9.1.6	Castigo y aniquilación de los enemigos .....	184

2.10	Caminos al Más Allá en las <i>saṃhitās</i> .....	190
2.10.1	Introducción.....	190
2.10.2	Agni, el intermediario entre cielo y tierra.....	191
2.10.3	Caminos marcados por el <i>ṛtá</i> .....	192
2.10.4	<i>Devayāna</i> , "la vía de los dioses".....	193
2.10.5	El camino hacia la inmortalidad: el camino de los antepasados.....	195
2.10.6	<i>Pitṛyāna</i> .....	196
2.10.7	El camino de la muerte.....	197
2.10.8	Las ceremonias fúnebres.....	198
2.10.9	La transformación y el traslado del cuerpo: <i>RV</i> 10.16.....	199
2.10.10	El acompañamiento del espíritu: <i>RV</i> 10.14.....	208
2.10.11	Resumen de las características de los dos caminos.....	216
2.10.12	La doble pervivencia: <i>RV</i> 10.56.....	218
2.11	Los dos caminos y su evolución en las <i>saṃhitās</i> .....	223
2.11.1	La imagen de las dos vías.....	223
2.11.2	Resumen de la evolución de los caminos hacia el Más Allá.....	229
2.12	Yama y los guías al mundo de los antepasados.....	231
2.12.1	La figura de Yama.....	231
2.12.2	Los padres de Yama: Vivasvant y Saranyū.....	232
2.12.3	Yamī.....	235
2.12.4	Los mensajeros de Yama.....	236
2.12.5	Yama, el rey de los muertos.....	237
2.12.6	Pūṣan.....	242
2.12.7	El caballo sacrificado.....	243
2.13	Imaginario del Más Allá.....	245
2.13.1	Introducción.....	245
2.13.2	<i>Loká</i> .....	246
2.13.3	<i>Parāvāt</i> , el mundo alejado.....	247
2.13.4	El mundo celestial.....	249
2.13.4.1	La terminología celeste.....	249
2.13.4.2	Imagen de paraíso.....	252
2.13.5	El mundo profundo y oscuro.....	253
2.13.5.1	El Más Allá subterráneo.....	253
2.13.5.2	La serpiente de las profundidades.....	255
2.13.5.3	La imagen de la tumba.....	256
2.13.5.4	El infierno ( <i>nāraka loká</i> ).....	257
2.14	Los Padres en el Más Allá.....	259
2.14.1	El Más Allá como lugar de reunificación y de reencuentro.....	259
2.14.2	Situación de los Padres en el Más Allá.....	261
2.14.3	El alma en forma de pájaro.....	265
2.14.4	Los Padres convertidos en estrellas.....	266
2.15	Reencarnación en la misma familia.....	268
2.16	El problema de la acción.....	271
2.16.1	Introducción.....	271
2.16.2	<i>Sukṛtá</i> y <i>duṣkṛtá</i> .....	272
2.16.3	Los pecados y su castigo.....	273
2.16.3.1	El concepto de pecado.....	273
2.16.3.2	<i>Āgas</i> y <i>énaś</i> .....	276
2.16.3.3	Liberación de las ataduras.....	278
2.16.3.4	Juicio divino.....	279

2.16.4	La oposición de <i>ṛtá/satyá</i> con <i>anṛtá</i> y sus implicaciones éticas.....	280
2.16.5	<i>Kárman</i> .....	281
2.16.6	El traspaso de méritos .....	283
2.16.7	Triple deuda .....	284
2.17	<i>MS</i> 1.8.6: ¿la primera referencia a la transmigración? .....	286
2.18	Resumen de los antecedentes en las <i>saṃhitās</i> .....	289
<b>3</b>	<b>La evolución en los <i>brāhmaṇas</i></b> .....	<b>294</b>
3.1	Introducción.....	294
3.1.1	Los <i>brāhmaṇas</i> como género puente .....	294
3.1.2	La filosofía de los <i>brāhmaṇas</i> .....	295
3.2	El concepto del hombre en los <i>brāhmaṇas</i> .....	298
3.3	Ritualismo brahmánico.....	301
3.3.1	Introducción .....	301
3.3.1.1	Poder sacerdotal .....	301
3.3.1.2	La inmortalidad celestial, el acto ritual y el conocimiento .....	302
3.3.2	La formación del hombre inmortal .....	304
3.3.2.1	La consagración.....	304
3.3.2.1.1	La prohibición de comer carne .....	306
3.3.2.2	La construcción del altar del fuego .....	308
3.3.2.3	La identidad celestial.....	310
3.3.2.4	Tres nacimientos .....	312
3.3.2.5	Renovación cósmica.....	313
3.3.2.6	La muerte cíclica de <i>brahman</i> ( <i>AB</i> 8.28) .....	314
3.4	El Más Allá según los <i>brāhmaṇas</i> .....	316
3.4.1	El <i>devayāna</i> y el <i>pitṛyāna</i> en los <i>brāhmaṇas</i> .....	316
3.4.2	<i>Pitṛloka</i> y <i>devaloka</i> .....	317
3.4.3	El culto a los antepasados .....	321
3.5	<i>Punarmṛtyu</i> .....	324
3.6	La Doctrina de los Cinco Fuegos ( <i>pañcāgnividyā</i> ) .....	334
3.6.1	La <i>pañcāgnividyā</i> y sus antecedentes .....	334
3.6.2	Los ciclos rituales y el <i>agnihotra</i> .....	335
3.6.3	La interiorización del fuego ritual.....	337
3.6.4	El ciclo de <i>agnihotras</i> en <i>ŚB</i> 11.6.2.6-10.....	338
3.6.5	La <i>pañcāgnividyā</i> en <i>JB</i> 1.45-46(comienzo) .....	341
3.7	La escatología del <i>Jaiminīya-brāhmaṇa</i> .....	346
3.7.1	Introducción .....	346
3.7.2	<i>JB</i> 1.45-46 y 49(final)-50: un solo relato.....	346
3.7.2.1	<i>JB</i> 1.46.....	346
3.7.2.2	<i>JB</i> 1.49 (final)-50 .....	348
3.7.2.3	Implicaciones para la comprensión de la evolución de la teoría de los dos caminos .....	349
3.7.2.4	<i>JB</i> 1.50.....	350
3.7.3	<i>JB</i> 1.18 .....	353
3.8	El concepto de <i>karman</i> en los <i>brāhmaṇas</i> .....	358
3.8.1	Introducción y terminología.....	358
3.8.2	Las buenas y las malas obras según el <i>Jaiminīya-brāhmaṇa</i> más avanzado.. ..	360
3.8.3	Otras formas de compensación .....	363



3.8.4	Bhṛgu en el Más Allá .....	364
3.9	¿Hay transmigración en los <i>brāhmaṇas</i> ? .....	367
4	La transmigración en las <i>upaniṣads</i> .....	371
4.1	Introducción a la filosofía de las <i>upaniṣads</i> .....	371
4.1.1	Cambios filosóficos .....	373
4.1.2	Los <i>ślokas</i> y la influencia de los <i>kṣatriyas</i> en el pensamiento védico .....	378
4.1.2.1	<i>Gāthās</i> y <i>ślokas</i> .....	378
4.1.2.2	Los <i>vrātyas</i> .....	380
4.1.2.3	La influencia <i>kṣatriya</i> en el origen de la doctrina de la transmigración .....	382
4.2	<i>Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa</i> .....	387
4.2.1	Introducción .....	387
4.2.2	La sílaba <i>om</i> y la interiorización del ritual .....	387
4.2.3	Las primeras referencias a la transmigración .....	389
4.2.3.1	<i>JUB</i> 1.45.1-2 .....	389
4.2.3.2	<i>JUB</i> 3.28.3-5 .....	390
4.2.3.3	<i>JUB</i> 4.14.4 .....	392
4.2.4	Aspectos relevantes para la configuración de la teoría del <i>karman</i> .....	394
4.2.4.1	El traspaso de la responsabilidad .....	394
4.2.5	Resumen de los datos más significativos .....	395
4.2.6	<i>Kena-upaniṣad</i> .....	396
4.3	<i>ChU</i> 5.3-10 y <i>BĀU</i> 6.2 .....	397
4.3.1	Introducción .....	397
4.3.2	El contexto .....	398
4.3.3	La historia de Śvetaketu .....	400
4.3.4	La <i>pañcāgnividyā</i> .....	405
4.3.5	Los dos caminos hacia el Más Allá: el <i>devayāna</i> y el <i>pitṛyāna</i> .....	412
4.3.6	El concepto de <i>śraddhā</i> y la interiorización del sacrificio .....	425
4.3.7	El tercer estado y <i>Chāndogya-upaniṣad</i> 5.10.6-10 .....	428
4.3.8	El traspaso de karma .....	432
4.4	Las enseñanzas de Yājñavalkya en <i>BĀU</i> 3 y 4 ( <i>Yājñavalkyakāṇḍa</i> ) .....	436
4.4.1	La figura de Yājñavalkya y la problemática de su datación .....	436
4.4.2	<i>BĀU</i> 3 .....	439
4.4.2.1	<i>BĀU</i> 3.2.13 y la primera formulación de la teoría del <i>karman</i> .....	441
4.4.2.2	<i>BĀU</i> 3.3-3.9 .....	445
4.4.2.3	La alegoría del árbol ( <i>BĀU</i> 3.9.28) .....	446
4.4.3	<i>BĀU</i> 4 .....	448
4.4.3.1	La muerte .....	449
4.4.3.2	El paso a otra vida: la transmigración .....	451
4.4.3.3	Exposición de la teoría del <i>karman</i> .....	453
4.4.3.4	Los deseos como causantes del <i>karman</i> .....	454
4.4.3.5	La doctrina de la transmigración de las almas .....	455
4.4.3.6	Las dos vías .....	459
4.4.3.7	La liberación ( <i>mokṣa</i> ) y el conocimiento como vía de salvación .....	460
4.4.3.8	Conclusiones acerca de las enseñanzas de Yājñavalkya .....	462
4.5	Las <i>upaniṣads</i> antiguas en las que no hay referencias a la transmigración .....	464
4.5.1	<i>Taittirīya-upaniṣad</i> .....	464
4.5.1.1	Introducción a la <i>Taittirīya-upaniṣad</i> .....	464
4.5.1.2	<i>Śikṣāvallī</i> (TU 1) .....	465
4.5.1.3	<i>Ānandavallī</i> (TU 2) .....	467

4.5.1.4	<i>Bhṛguvallī</i> (TU 3).....	470
4.5.1.5	Conclusiones sobre la <i>Taittirīya-upaniṣad</i> .....	473
4.5.2	<i>Aitareya-upaniṣad</i> .....	474
4.5.2.1	La cosmogonía del <i>Aitareya-upaniṣad</i> .....	475
4.5.2.2	Los tres nacimientos.....	476
4.5.2.3	El conocimiento es <i>brahman</i> .....	478
4.6	<i>Kauṣītaki-upaniṣad</i> .....	480
4.6.1	Introducción.....	480
4.6.2	La <i>paryāṅkavidyā</i> ( <i>KauṣU</i> 1).....	482
4.6.3	<i>Parimaraḥ</i> ("muerte cíclica"), según <i>KauṣU</i> 2.11-12 (12-13).....	488
4.6.4	El verdadero conocimiento de Indra evita las consecuencias de los pecados.....	490
4.6.5	El término <i>prajñātman</i> y la oposición de alma y cuerpo.....	491
4.7	<i>Kaṭha-upaniṣad</i> .....	493
4.7.1	Introducción.....	493
4.7.2	La historia de Naciketas.....	495
4.7.3	<i>Brāhmaṇa</i> vs. <i>upaniṣad</i> .....	504
4.7.4	Muerte e iniciación.....	505
4.7.5	La imagen del carro.....	507
4.7.6	<i>Adhyātmayoga</i> : el yoga como camino hacia el interior.....	510
4.7.7	La transmigración en la <i>Kaṭha-upaniṣad</i> .....	512
4.8	<i>Śvetāśvatara-upaniṣad</i> .....	515
4.8.1	<i>Sāṃkhya</i> .....	515
4.8.2	La filosofía de la <i>Śvetāśvatara-upaniṣad</i> .....	519
4.8.3	<i>Māyā</i> , el mundo ilusorio.....	527
4.8.4	Los <i>guṇas</i> .....	528
4.8.5	La práctica del <i>yoga</i> .....	531
4.8.6	El concepto de <i>jīva</i> y la transmigración.....	531
4.8.7	<i>Brahmacakra</i> , la rueda de <i>brahman</i> .....	535
4.8.8	Reflexión acerca de las aportaciones de la <i>Śvetāśvatara-upaniṣad</i> .....	538
4.9	Las <i>upaniṣads</i> asociadas al <i>Atharvaveda</i> .....	540
4.9.1	Introducción.....	540
4.9.2	<i>Muṇḍaka-upaniṣad</i> .....	541
4.9.3	<i>Praśna-upaniṣad</i> .....	544
5	Recapitulación y conclusiones.....	547
5.1	Resumen.....	547
5.2	Antecedentes y bases doctrinales.....	549
5.2.1	El concepto del ser humano.....	549
5.2.2	La problemática de la identidad.....	551
5.2.3	El ciclo ritual y la <i>pañcāgnividyā</i> .....	551
5.2.4	El concepto de <i>punarmṛtyu</i> .....	552
5.2.5	La teoría de los dos caminos.....	553
5.3	La búsqueda de la liberación ( <i>mokṣa</i> ).....	556
5.4	La configuración de la teoría del <i>karman</i> .....	560
5.5	La doctrina de la transmigración.....	564
5.6	Origen de la doctrina de la transmigración.....	568
5.7	Conclusión final.....	573

ANEXO I: ANTOLOGÍA DE TEXTOS .....	575
<i>RV</i> 10.14 .....	575
<i>RV</i> 10.16 .....	578
<i>RV</i> 10.56 .....	581
<i>BĀU</i> 4.4.....	583
<i>BĀU</i> 6.2.....	590
<i>ChU</i> 5.10.6-10 .....	594
ÍNDICE DE PASAJES TRADUCIDOS.....	597
BIBLIOGRAFÍA.....	601
LISTA DE ABREVIATURAS .....	624



# 1 Introducción

## 1.1 Planteamiento inicial y objetivos del trabajo

La transmigración de las almas es sin duda una de las doctrinas centrales del hinduismo y de las otras dos grandes religiones que surgieron en la India, el budismo y el jainismo. Creencias o teorías que asumen que el ser humano no vive sólo una vez, sino que se encarna en diferentes ocasiones y condiciones, se encuentran, sin embargo, en muchas culturas<sup>1</sup>. Una de las características quizás más significativas de las religiones de la India es que en el momento en el que se expone la doctrina por primera vez en su conjunto, está intrínsecamente ligada a otra que se fundamenta en el concepto de la consecuencia y la compensación de los actos, la teoría del *karman*<sup>2</sup>.

Como su nombre indica, la transmigración de las almas implica que la parte espiritual del hombre, o de cualquier ser animado, transmigra de un cuerpo a otro. Aunque estrictamente se podría calificar como un proceso de transmigración el paso a una existencia en el Más Allá, sobre todo si éste conlleva la recuperación de una especie de corporalidad espiritual<sup>3</sup>, se estudiará el concepto como si fuera sinónimo de reencarnación, prescindiendo, eso sí, de interpretar "carne" estrictamente en sentido literal. Es decir, emplearé el término transmigración para referirme al proceso que recorre el núcleo espiritual de un ser animado desde el momento de la muerte hasta una nueva incorporación en un cuerpo diferente. Para ello se vuelve indispensable aclarar en la medida de lo posible la concepción del ser humano y su posición en el cosmos, en esta vida y en el Más Allá, así como las fuerzas cósmicas y los mecanismos que influyen en su evolución y que condicionan su futuro.

Un aspecto fundamental de este trabajo es que no se pretende aclarar el origen de la creencia en la transmigración de las almas. La diferenciación entre creencia y doctrina es esencial. Aunque, como es lógico, es imposible abstraerse en todo momento de toda referencia y especulación acerca de las creencias de los hombres en cada época, el

---

<sup>1</sup> Véase *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s. v. "Transmigration" (Hastings 1908-1926, XII, 425-440); Head-Cranston 1967; Zander 1999; Obeyesekere 2002; Bernabé-Kahle-Santamaría 2011, entre otros.

<sup>2</sup> La teoría del *karman* es calificada por von Glasenapp 1938, 19 como un "Zentraldogma aller indischen Religionen".

<sup>3</sup> Como se verá, éste parece ser el caso en los himnos funerarios del *R̥gveda*.

enfoque se dirige hacia el estudio de la evolución de los diferentes elementos que configuran y han conducido a la formulación de la doctrina<sup>4</sup>, tal como se presentan en los textos conservados.

Uno de los hechos más llamativos es que la transmigración no se menciona, al menos de manera explícita, ni se expone en los textos más antiguos<sup>5</sup>. En sus primeras formulaciones en las *upaniṣads*, en cambio, ya se presenta como una doctrina plenamente desarrollada. De modo que la gran pregunta que se han planteado muchos autores es cómo, de dónde y en qué momento ha surgido.

En todo caso, la primera cuestión que se presenta es si realmente no se menciona la doctrina en los textos más antiguos o si, al contrario, está presente de manera más o menos implícita, de forma más o menos desarrollada. En segundo lugar hay que plantearse qué elementos pueden o parecen haber conducido a su formulación. Como es evidente, es importante prestar especial atención a cómo y en boca de quién se presenta cuando se expone por primera vez; y, finalmente, habrá que dilucidar qué conclusiones se pueden sacar de toda esta información acerca de su origen.

El hinduismo, a lo largo de su historia, se ha destacado por ser muy permeable a doctrinas y creencias que surgieron a su alrededor y que fueron adaptadas para incorporarlas a la religión tradicional<sup>6</sup>. Así, la religión brahmánica ritualista se ha defendido con éxito frente al surgimiento en el mismo territorio de dos grandes religiones como el jainismo y el budismo. Por otra parte, se caracteriza por una evolución interna continuada, desde la religión védica hasta el hinduismo actual, en la que apenas se contradice o se desautoriza lo anterior<sup>7</sup>. Esto no quiere decir que no se hayan producido cambios esenciales, aunque Keith<sup>8</sup> resalte que los dioses cambian en la India, mientras que el cambio del pensamiento elevado resulta mucho menos marcado. En todo caso, siempre se ha tratado de justificar las innovaciones importantes dentro del marco de la

<sup>4</sup> Es decir, de un conjunto coherente de enseñanzas o instrucciones que constituye uno de los núcleos doctrinales de una religión o filosofía.

<sup>5</sup> Whitney 1873 resume la cuestión así: "The Vedas contain not a hint even of the doctrine of transmigration; it is one of the most difficult questions in the religious history of India, how that doctrine arose, out of what it developed, to what features of the ancient faith it attached itself". Senart 1927, xi-xii, a su vez, dice que la transmigración "est complètement étrangère aux Hymnes. Quand nous la voyons d'abord apparaître, plus ou moins voilée, plus ou moins explicite, dans les plus anciennes Upanishads, sommes-nous en présence des premiers tâtonnements d'une doctrine qui se cherche et s'élabore? Sommes-nous en présence d'une infiltration partielle dans le milieu ésotérique d'une croyance qui déjà était dominante au dehors?"

<sup>6</sup> Lo mismo ocurre con las doctrinas sacerdotales frente a las creencias populares (Keith 1925, I, 56).

<sup>7</sup> Véase Gonda 1965. Ruiz Calderón 2008, 28 define el hinduismo como "la religión o conjunto de tradiciones religiosas procedente de la revelación de lo divino recogida en los *Vedas*"; para una introducción general al hinduismo traducida al castellano, véase también Flood 1998.

<sup>8</sup> Keith 1925, II, 433.

tradición. Para ello uno de los recursos más empleados fue el de la reinterpretación. La presunción básica es que todo está en los *Vedas* y que, si una determinada creencia no se ha mencionado previamente, es porque los sabios anteriores no los han estudiado desde este punto de vista. Sólo así se explica que una religión antigua, como la que se refleja en el *R̥gveda*, centrada principalmente en la vida presente, se haya podido convertir en una religión de salvación<sup>9</sup> que busca la liberación de un ciclo de reencarnaciones. Al tiempo que se produce este cambio, se observa una creciente abstracción de los dioses que ha facilitado el paso de una religión de tribu, excluyente, con dioses propios enfrentados a los dioses de otros, a una religión universalista<sup>10</sup>.

Debido a la relevancia de los cambios conceptuales y doctrinales procuraré seguir con especial énfasis la línea de pensamiento en la que surgen y evolucionan las diferentes imágenes, ideas o teorías. Esta tarea, sin embargo, se complica notablemente por la carencia de una cronología absoluta de los textos. No obstante, gracias a la cuidadosa labor de muchos expertos, basada en una comparación interna de los textos, se ha podido ordenar cronológicamente muchos textos o secciones y me basaré en sus conclusiones, sobre todo en las propuestas que se refieren a la composición de los himnos védicos y la sucesión cronológica de las *upaniṣads* más antiguas. Aunque el orden en el que fueron compuestos los textos es de especial relevancia para este trabajo, lo es aún más tratar de descubrir la evolución de las teorías, pues sólo así se puede fundamentar una hipótesis acerca del origen de la doctrina.

---

<sup>9</sup> Un cambio tan dramático como el que se produce en el paso de una religión tribal a una religión que promete una vida inmortal en el Más Allá se realiza habitualmente a través de un reformador religioso como han sido Buda, Jesucristo o, para un círculo más reducido, Pitágoras.

<sup>10</sup> Díez de Velasco 2002, 306.

## 1.2 Metodología

A pesar de que Halbfass<sup>11</sup> afirme que la pretensión histórico-filológica de tratar de comprender los textos por sí mismos a través del tiempo y de sus antecedentes es dudosa, abstracta y en última instancia utópica, he seguido un enfoque parecido al tratar de comprender desde una base filológica la historia de la religión védica en sus orígenes.

Como el objetivo central de este trabajo es señalar los diferentes aspectos reflejados en las fuentes literarias que han conducido o contribuido a la configuración de la doctrina de la transmigración, he procurado reflejar el orden cronológico en el que se describieron las imágenes y se formularon las diferentes ideas, teorías y doctrinas que confluyen finalmente en su exposición. Una vez establecido el marco general que rodea a los tres géneros que constituyen el núcleo de este trabajo, trataré de identificar una línea de evolución del pensamiento, tal como se refleja en los diferentes pasajes; bien consciente de que esto puede o no coincidir con una cronología basada en características dialectales y morfológicas. Aunque, como veremos en el apartado dedicado a la localización de las escuelas védicas, el análisis lingüístico ofrezca sin duda herramientas fundamentales y decisivas a la hora de precisar el momento de fijación de los textos, prestaré especial atención al aspecto semántico, cuya cronología es mucho más difícil de establecer. La localización geográfica a partir de algunos rasgos lingüísticos, no obstante, nos aportará una valiosa información a la hora de acercarnos a la discusión acerca del origen de la doctrina.

Los textos en los que he centrado mi investigación abarcan en líneas generales a los textos considerados por la tradición india literatura inspirada (*śruti*); es decir, en la parte de la literatura védica que se conoce como el *Veda*, que, frente al *Vedāṅga* ("miembros del *Veda*"), que comprende los tratados ritualistas más técnicos como los *śrautasūtras*, *grhyasūtras* o los tratados legales (*dharmaśāstras*), y frente al *Vedānta* ("final del *Veda*"), que incluye los diferentes estudios de las escuelas y corrientes filosóficas del hinduismo posterior, abarca esencialmente las colecciones de himnos védicos (*saṃhitās*), los comentarios ritualistas en prosa (*brāhmaṇas*) y los textos de carácter especulativo y de profundización en las enseñanzas (*upaniṣads*)<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Halbfass 2000, 39.

<sup>12</sup> Cf. los cuadros que recogen los textos según sus respectivas escuelas en Mendoza 2007.



Para no depender de las citas de otros autores he leído y rastreado en primer lugar los himnos de los cuatro *Vedas*. De los *brāhmaṇas*, en cambio, debido a su carácter más centrado en aspectos técnicos del ritual y a la extensión del *corpus* de textos, tan sólo he analizado determinadas secciones. Entre las *upaniṣads* he seleccionado las que se consideran las más antiguas<sup>13</sup> y me he centrado especialmente en aquellos pasajes en los que se menciona y se expone la doctrina de la transmigración de las almas por primera vez y que sirven como referencia para la literatura posterior. En este sentido, de las *upaniṣads* posteriores a la *Kaṭha-upaniṣad* he seleccionado y comentado tan sólo los pasajes más significativos que tratan el tema y que atestiguan que el marco de referencia se ha establecido en las obras anteriores, ya que los cambios introducidos son menores y abundan las citas literales de las *upaniṣads* más antiguas. Aunque al final resumo brevemente los aspectos más relevantes de una de las *upaniṣads* asociadas de manera genérica y nominal al *Atharvaveda*, se puede decir que el *corpus* de textos de referencia para este trabajo se cierra con la *Śvetāśvatara-upaniṣad* que, por un lado, pertenece claramente a la tradición de las escuelas del *Yajurveda negro*, pero que, por otro lado, incorpora conceptos, teorías y una terminología que procede de un ámbito muy distinto al de la literatura védica como es el mundo de la épica. Ésta, sin duda, recoge y transmite ideas e imágenes mucho más antiguas, pero sus testimonios textuales conservados pertenecen ya claramente a una época posterior. En este sentido, la *Śvetāśvatara-upaniṣad* representa un punto de inflexión, ya que pertenece todavía a la tradición védica anterior, pero destaca a la vez por ser una de las obras en las que se fundamenta el *sāṃkhya*, una de las corrientes filosóficas más relevantes del hinduismo. A la vez se observa una confluencia de ideas y teorías de origen tan variado que hace muy difícil rastrear sus orígenes.

Como en el caso de cualquier literatura que sigue formando parte del canon de textos sagrados dentro de una tradición aún viva después de más de dos milenios, existe una infinidad de formas de acercarse a los textos védicos, desde las devocionales hasta las investigaciones puramente técnicas. A pesar de su venerable antigüedad se siguen proponiendo nuevas vías de interpretación y de vivir el ritual, incluso en Occidente, como es el caso de R. Panikkar<sup>14</sup>. Sus propuestas de adaptar el ritual y la meditación védica a los tiempos actuales son sin duda admirables y han tenido un gran impacto incluso en

<sup>13</sup> Es decir, básicamente las que recoge Olivelle 1998, incluyendo, además, el *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa*.

<sup>14</sup> Véase, por ejemplo, Panikkar 1977.

ámbitos académicos; no obstante, el enfoque que se sigue en este trabajo es radicalmente diferente.

He realizado un gran esfuerzo en tratar de establecer y de seguir un orden cronológico, para poder, así, interpretar cada pasaje en su contexto histórico y dentro de la evolución del pensamiento védico, y no caer en la tentación de reinterpretar determinados textos a la luz de conceptos y teorías posteriores. Pues el poco interés por seguir una perspectiva diacrónica que se observa en el acercamiento a los textos de muchos estudiosos indios se ha transmitido incluso a algunos autores occidentales, lo que complica notablemente la tarea de comprender la evolución de pensamiento a lo largo del tiempo. En consecuencia, el interés por profundizar en el aspecto diacrónico ha repercutido en la secuenciación de mi trabajo de investigación. Así, tomando algunos trabajos anteriores y fundamentales como guía<sup>15</sup>, me he enfrentado directamente a la lectura de los textos, que me ha permitido seleccionar un gran número de pasajes más significativos y recogerlos en una base de datos. Después me he dedicado a rastrear sistemáticamente los comentarios, interpretaciones y conclusiones de los diferentes estudiosos y especialistas, lo que en muchas ocasiones me ha obligado a volver a realizar una o varias lecturas más atentas de los textos y a ampliar o reducir el número de pasajes recogidos.

Para la redacción final de este trabajo he seleccionado y comentado los pasajes más significativos e ilustrativos de cada texto y de cada periodo, que revelan y señalan, en mi opinión, los puntos clave del largo proceso de configuración de la doctrina de la transmigración. Una vez organizados de manera temática, he procurado que dentro de cada apartado sean en realidad los propios textos en su versión original y en mi traducción los que me guíen a través del trabajo. En este sentido no he seguido la costumbre muy extendida entre los expertos en el campo de la indología de limitarse a citar los textos o de citar las traducciones en su opinión más acertadas, ya que el esfuerzo de buscar y ofrecer una traducción propia conforma uno de los ejes centrales de la metodología seguida en este trabajo. A su vez, he prestado especial atención a los términos técnicos y a una comprensión precisa de la evolución de cada uno de ellos a lo largo de los diferentes textos.

Como punto de partida y de referencia principal me he basado siempre en los himnos del *R̥gveda* ya que representan los testimonios más antiguos de la literatura

---

<sup>15</sup> En especial, Keith 1925; Oldenberg 1923b; Winternitz 1968; Horsch 1971; Witzel 1983; Luján 2008 y los trabajos de Bodewitz.

védica. El hecho de que entre sus libros se pueda establecer una serie de estratos cronológicos<sup>16</sup> permite sentar las bases para una discusión posterior. Aunque es posible y probable que en otras *saṃhitās*, sobre todo en algunos himnos del *Atharvaveda*, se encuentren imágenes o elementos más antiguos incluso que las que se recogen en los himnos del *Ṛgveda*, es evidente que éstas comienzan a mezclarse con ideas y conceptos más recientes, lo que dificulta notablemente la posibilidad de ordenarlos de acuerdo a su sucesión cronológica. Por ello las referencias de las *saṃhitās* posteriores no son tan exhaustivas como las citas de la *Ṛgveda-saṃhitā* y las seleccionadas sirven fundamentalmente para señalar los cambios o avances más significativos.

Como es lógico, una de las tareas más difíciles ha sido organizar los elementos y fijar la secuencia en la que se van a comentar. Esta tarea, sin embargo, conlleva un peligro que se presenta de forma involuntaria pero casi inevitable: transmitir una imagen homogénea de la religión védica y de su evolución. Este procedimiento, en el peor de los casos, conduciría a la creación de una imagen uniforme que no es real. Por tanto, es necesario que antes de comenzar con la exposición de mi trabajo insista, precisamente en este apartado, en señalar que la imagen de una evolución continua, incluso en algunos aspectos lógica y consecuente, de los diferentes aspectos y su confluencia en una doctrina final, tal como se presenta aquí, con toda seguridad no se corresponde con la realidad histórica. Aún así, este trabajo sirve para argumentar que prácticamente todos los elementos que se combinan en la doctrina de la transmigración se encuentran ya en algún pasaje anterior a su exposición, independientemente de su origen.

Las principales herramientas filológicas que he consultado con frecuencia son las concordancias, como la concordancia en dieciséis volúmenes editada por Viśva Bandhu<sup>17</sup>, que abarca en el sentido más amplio del concepto toda la literatura védica, la concordancia del *Ṛgveda* de Lubotsky<sup>18</sup>, la concordancia védica de Bloomfield<sup>19</sup>, y la que incluye las principales *upaniṣads* y la *Bhagavadgītā* de Jacob<sup>20</sup>; los diccionarios, como el de Grassmann<sup>21</sup>, que, además de los aspectos puramente lexicográficos, discute y propone etimologías y cita los versos de los himnos ṛgvédicos en los que se emplea cada forma, o

<sup>16</sup> § 1.4.2.

<sup>17</sup> Viśva Bandhu et al. 1942-1965.

<sup>18</sup> Lubotsky 1997.

<sup>19</sup> Bloomfield 1906.

<sup>20</sup> Jacob 1963.

<sup>21</sup> Grassmann 1873.

el de Monier-Williams<sup>22</sup> y el diccionario sánscrito-catalán de Pujol<sup>23</sup>; y diccionarios propiamente etimológicos, como el *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* (EWA) de Mayrhofer<sup>24</sup>, el de Pokorny<sup>25</sup>, el *Lexikon der indogermanischen Verben* (LIV) de Rix<sup>26</sup> o el diccionario *Nomina im Indogermanischen Lexikon* (NIL) editado por Wodtko, Irslinger y Schneider<sup>27</sup>.

En consecuencia, si se quiere clasificar la metodología que he seguido, habría que localizarla en la amplia área de conocimiento de la Historia de las Religiones y, más concretamente, en su faceta más filológica, ya que, como admite Halbfass<sup>28</sup> finalmente, por medio del acercamiento histórico-filológico a la doctrina de la transmigración de las almas se pueden establecer algunas de sus funciones y consecuencias como: ofrecer un marco e hilo conductor para la orientación moral y religiosa; explicar y justificar las circunstancias, sucesos y fenómenos actuales; reflejar y articular una imagen deficiente de la condición humana, de la existencia mundana y temporal en general, que conforma la base del ideal de alcanzar una liberación radical y absoluta. En todo caso, conviene recordar:

Los estudios sobre religión han sido abordados desde perspectivas metodológicas muy diversas, desde el marxismo hasta los herederos de la escuela ritualista de Cambridge, desde la perspectiva de la historia de las religiones a los métodos estructurales, desde la sociología a la antropología o la psicología. La misma variedad de métodos preside el análisis de los textos o de las imágenes. Cada método ha significado progresos y ha dado lugar a excesos o interpretaciones erróneas. No insistiremos demasiado sobre esta cuestión, dado que estamos convencidos de algo tan obvio como no siempre practicado: de que los métodos no son más que métodos y de que lo importante no es la ortodoxia metodológica, sino lo que puede aportarse al conocimiento de las cosas<sup>29</sup>.

<sup>22</sup> Monier-Williams 1899 y su versión digital actualizada por la Universidad de Colonia (<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>).

<sup>23</sup> Pujol 2006.

<sup>24</sup> Mayrhofer 1986-2001.

<sup>25</sup> Pokorny 1959.

<sup>26</sup> Rix 2001.

<sup>27</sup> Wodtko-Irslinger-Schneider 2008.

<sup>28</sup> Halbfass 2000, 28.

<sup>29</sup> Bernabé 2005, § 9.

## 1.3 Las fuentes

### 1.3.1 Fuentes indirectas

Aunque no conservemos testimonios escritos de los himnos védicos anteriores a la Edad Media<sup>30</sup>, éstos, gracias a la meticulosa, complejísima y fidedigna transmisión oral<sup>31</sup>, conforman sin duda la fuente principal para todo estudio de la civilización védica más arcaica. En este sentido podemos afirmar que la fuente más directa que se conserva sobre la vida en la India antigua es precisamente la que en sentido estricto es la más indirecta, ya que ha sido transmitida de generación en generación durante más de dos milenios.

Ni la epigrafía, ni la arqueología, ni la historia, ni la iconografía, tan rica y polifacética en época posterior, se acercan, aunque sea de lejos, a la importancia y al volumen de datos que nos ofrece la literatura védica. Tan sólo algunos datos epigráficos combinados con hallazgos arqueológicos nos permiten fijar el *terminus post quem* de la fecha de composición de los himnos védicos más antiguos, y la datación del momento en el que se introduce el hierro en el norte de la India representaría un momento *ante quem* se compusieron los himnos del *Ṛgveda*, ya que este metal no se menciona hasta los himnos del *Atharvaveda*<sup>32</sup>. La clasificación de los diferentes tipos de cerámica permite distinguir y localizar diferentes tribus o pueblos y atestigua cierto tipo de migraciones o intercambios comerciales y culturales, aunque no resulta fácil asociarlos a tribus citadas en los textos<sup>33</sup>. Un momento clave es el desarrollo del urbanismo cuando comienzan a surgir los primeros imperios al noreste de la India, pues a partir de este momento se tienen más datos arqueológicos. Sin embargo, como los testimonios materiales no reflejan necesariamente el grado de compenetración lingüística, y menos aún el intercambio de ideas o teorías filosóficas, pueden contribuir como mucho a corroborar determinadas teorías basadas en otras fuentes. A pesar de que los datos obtenidos de las investigaciones arqueológicas contribuyen a la reconstrucción de la historia de la época védica, no cabe

<sup>30</sup> Los primeros testimonios manuscritos del *Ṛgveda* se datan a partir de del siglo XIV d. C.; en Nepal se han localizado fragmentos de la *Vājasaneyi-saṃhitā* del siglo XI d. C.

<sup>31</sup> Las técnicas empleadas para la apropiada memorización de los himnos védicos (cf. los once *pāṭhas* o formas de recitación) no tienen parangón en ninguna otra cultura.

<sup>32</sup> Witzel 1989, 120.

<sup>33</sup> Converse 1971 basa su tesis precisamente en este tipo de datos. Cf. Witzel 1989, 241-249. En este sentido parece interesante la propuesta de identificar la cerámica gris pintada (PGW) con la expansión de las escuelas védicas a partir del imperio de los *kurus* hacia zonas más orientales.

duda de que también para esta disciplina la fuente principal la constituyen los textos<sup>34</sup>. La iconografía, que encuentra su expresión más relevante en la escultura, cuyo desarrollo se debe en gran medida al contacto cultural con la Grecia helenística a partir de la llegada de Alejandro Magno a la India, es claramente posterior y no ofrece información relevante para este estudio.

Distinto es el caso de otras disciplinas, más atemporales y universales que las anteriores, como la antropología y la sociología. Ambas ofrecen una vía particular de acercamiento al tema. Sin embargo, la metodología que exigiría una aproximación antropológica o sociológica se aleja tanto de la que se sigue en este trabajo que resulta difícil abarcar sus estudios y puntos de vista, con excepción de algunos trabajos esenciales. Además, el tema en el que ofrecen los resultados más relevantes, el ritual, que forma sin duda el eje de toda la religión védica, es tratado aquí de forma parcial y limitada, en la medida en la que la especulación acerca del acto ritual afecta o impulsa la configuración de la doctrina de la transmigración. Para obtener el máximo de información de los textos, hay que recurrir, a su vez, a otras disciplinas, como es la geografía, que no se basan principalmente en fuentes textuales, ya que las indicaciones geográficas en los himnos védicos son lo suficientemente imprecisas para verse obligado a recurrir a estudios más específicos para tratar de localizarlas<sup>35</sup>.

### 1.3.2 Los textos, sus recensiones, ediciones y traducciones

La literatura védica se caracteriza por abarcar una serie de obras que siguiendo el orden sucesivo de los géneros literarios o categorías de textos se compusieron, compilaron y transmitieron dentro de una misma escuela (*śākhā*) védica<sup>36</sup>. Cada escuela local seguía una forma particular de pronunciación y de realizar los rituales. Los himnos de los cuatro *Vedas* se organizaron y compilaron bajo el dominio de los soberanos *kurus*<sup>37</sup> al tiempo que la complejidad del ritual público (*śrauta*) exigía una clara separación de los deberes de cada sacerdote que intervenía en su realización. Tanto Pāṇini (ca. 400 a. C.)

<sup>34</sup> Kulke et al. 1982; 2006, 9-91; Thapar 2002, 1-173; Witzel 2003; Jha 2004, 15-95.

<sup>35</sup> § 1.5.

<sup>36</sup> Para una introducción a los textos véase, entre otras muchas, Jamison-Witzel 1992, 4-23. Cf. los cuadros que recogen los textos según sus respectivas escuelas se encuentra en Mendoza 2007.

<sup>37</sup> Witzel 1997a, 285-289.

como Patañjali (ca. 150 a. C.) y el canon pāli (250 a. C.) conocieron ya un cuerpo de textos védicos que representaba un conjunto de textos más o menos fijado<sup>38</sup>.

Los textos más antiguos son las colecciones de himnos (*saṃhitās*). El *Ṛgveda* (RV) recoge los himnos cantados por el sacerdote principal, el *hotṛ*, encargado de recitar los versos durante las ceremonias religiosas. Sus 1028 himnos, dedicados a una sola o a varias divinidades, se distribuyen en diez libros (*maṇḍalas*). Dentro de cada libro los himnos se agrupan en primer lugar según las divinidades a las que van dirigidos y secundariamente de acuerdo al verso y el número de versos. Los libros II-VIII, conocidos como "libros familiares", corresponden hasta el libro VII cada uno a una de las familias de sacerdotes cuyos fundadores míticos son: Gṛtsamada (II), Viśvāmitra (III), Vāmadeva (IV), Atri (V), Baradvāja (VI) y Vasiṣṭha (VII). El primer *maṇḍala* recoge himnos de poetas diversos; quizá conviene destacar el grupo de himnos cuya autoría se atribuye a Dīrghatamas (RV 1.140-164), pues sobre todo el himno RV 1.164 destaca por ser especialmente misterioso y especulativo. El libro VIII recoge principalmente himnos atribuidos a los descendientes de Kaṇva (RV 8.1-48 y 60-66), así como el grupo de himnos que conforman una especie de apéndice conocido como *Vāḷakhilya* (RV 8.49-59)<sup>39</sup> y los himnos RV 8.67-103 atribuidos a diferentes autores. Todos los himnos a Soma procedentes de las diferentes familias se recogen en una especie de antología conformada por el libro IX. El libro final actúa como un gran apéndice en el que se recogen todos los himnos sueltos, ya sea porque no pertenecen a un grupo concreto de himnos o porque se han quedado fuera de las colecciones familiares, ya sea porque son anónimos. Es en este último *maṇḍala* donde encontramos la gran mayoría de los himnos más especulativos, en concreto los himnos cosmogónicos y los funerarios. Se conservan varias recensiones<sup>40</sup>, no obstante, se sigue habitualmente la de la escuela *śākala*. Aparte de los himnos recogidos en la *saṃhitā* se han conservado algunos himnos apócrifos que se conocen como *khilāni* ("suplementos").

La primera edición sistemática de los himnos, que incluye los comentarios de Sāyaṇa, fue realizada por Max Müller entre los años 1849-1874<sup>41</sup>. Algo más tarde se presenta la edición transcrita de T. Aufrecht<sup>42</sup>. La traducción completa, con comentarios introductorios y en notas a pie, más relevante hasta el momento es la de Geldner al

<sup>38</sup> Witzel 1997a, 258.

<sup>39</sup> Según la numeración de Aufrecht se trata de los himnos 1018-1028.

<sup>40</sup> Las otras recensiones de la *Ṛgveda-saṃhitā* que se conocen son la *bāṣkala* y la *māṇḍukeya* (perdida).

<sup>41</sup> Cf. la segunda edición de la *editio princeps*, Müller 1890.

<sup>42</sup> Aufrecht 1877.

alemán, publicada en tres volúmenes en 1951<sup>43</sup> con un apéndice con *addenda et corrigenda* publicado en 1957<sup>44</sup> y reimpresa en un solo volumen en 2003<sup>45</sup>. Griffith, aparte del *Ṛgveda*, ha realizado una traducción al inglés de cuatro de las *saṃhitās* más conocidas<sup>46</sup> y Renou publicó en sus *Études védiques et pāṇinéennes*<sup>47</sup> una traducción casi completa al francés. Entre las traducciones y comentarios de una selección de himnos o de libros del *Ṛgveda*, he consultado sobre todo Müller 1891; Oldenberg 1888; 1897; 1912; Hillebrandt 1913; Renou 1956; Doniger O'Flaherty 1981; y el primer volumen de Witzel-Gotō 2007. Las principales herramientas para un filólogo vinculadas exclusivamente al *Ṛgveda* son el diccionario védico-alemán de Grassmann<sup>48</sup>, publicado por primera vez en 1872, que sigue la numeración continua de Aufrecht pero lamentablemente no recoge todas las palabras de los himnos del libro X, y la concordancia de Lubotsky<sup>49</sup>. Hay en la actualidad dos grandes proyectos de traducción con comentarios en marcha, una, que están preparando S. Jamison y J. Brereton al inglés, y otra, al alemán, de M. Witzel y T. Gotō, revisada por M. Ježić, de la que ya se ha publicado el primer volumen<sup>50</sup> que recoge los *maṇḍalas* I y II.

El *Sāmaveda* (*SV*) recoge los cánticos que son interpretados por el sacerdote cantor, el *udgātṛ*. Con la excepción de 75 versos, se trata de versos tomados y reorganizados del *Ṛgveda*. Es significativo que los versos tomados del *Ṛgveda* se han tratado con cierta libertad<sup>51</sup>. Del *Sāmaveda* encontramos la edición estándar de la recensión *kauthuma* de Benfey<sup>52</sup>, la edición de Caland<sup>53</sup> de la recensión *jaiminīya* y la traducción de Griffith<sup>54</sup>. Junto a estas dos recensiones existe la de la escuela *rāṇāyanīya*, muy cercana a la *kauthuma*. A los himnos del *Sāmaveda* les correspondían cientos de melodías. Como éstas necesariamente se tenían que ordenar de alguna manera, se observa que en los primeros cuatro libros del *Sāmaveda* ordenan los himnos según sus versos (*ārcika*). Los tres libros finales, en cambio, sigue el orden de las melodías (*gāna*). Una melodía del libro *gāna* corresponde a un verso del libro *ārcika*.

<sup>43</sup> Geldner 1951 (=Harvard Oriental Series 33-35). Tomo I: libros 1-3; tomo II: libros 4-8; y tomo III: libros 9-10.

<sup>44</sup> Geldner 1957 (=Harvard Oriental Series 36).

<sup>45</sup> Harvard Oriental Series 63.

<sup>46</sup> Griffith 1893; 1895-1896; 1896; 1899.

<sup>47</sup> Renou 1955-1969.

<sup>48</sup> Grassmann 1873.

<sup>49</sup> Lubotsky 1997.

<sup>50</sup> Witzel-Gotō 2007.

<sup>51</sup> Oldenberg 1888, 271-369; Brune 1909.

<sup>52</sup> Benfey 1848.

<sup>53</sup> Caland 1907.

<sup>54</sup> Griffith 1893.



Las fórmulas rituales (*yájus*) con las que el *adhvaryú*, el sacerdote que lleva a cabo los preparativos, las ofrendas y los sacrificios en los rituales, acompaña cada uno de sus actos se recogen en el *Yajurveda* (*YV*). De este *veda* conservamos dos tradiciones de escuelas diferentes: la de la escuela del *Yajurveda* "blanco" (*śuklá*) en la que se ha configurado la *Vājasaneyi-saṃhitā* (*VS*)<sup>55</sup>, una colección de *mantras*, y las escuelas del *Yajurveda* "negro" (*kṛṣṇá*), llamado así porque sus colecciones recogen tanto partes en verso como comentarios en prosa. Sin embargo, se sospecha que los *mantras* que conforman el *Yajurveda* blanco fueron abstraídos secundariamente del *Śatapatha-brāhmaṇa*<sup>56</sup>. La colección más conocida de las escuelas del *Yajurveda* negro es la *Taittirīya-saṃhitā* (*TS*) que está organizada por los rituales cuyas fórmulas se comentan. Los *mantras*, en verso o en prosa, suelen enumerarse primero y más adelante, citando sus primeras palabras, se recogen los comentarios rituales, las explicaciones de su significado y las indicaciones para su realización. Por tanto, el carácter del *Yajurveda* está marcado profundamente por el ritual y toda la atención gira en torno a su correcta realización. Los dioses, a su vez, tan activos y vivos en los himnos del *R̥gveda*, pierden importancia y color frente al sacrificio<sup>57</sup>. Estos textos ya se caracterizan profundamente por ser obras compuestas por brahmanes para brahmanes y el foco está dirigido hacia la correcta realización del ritual, más que en la ortodoxia<sup>58</sup>. El *Yajurveda* está organizado según los diferentes tipos de ritual y secundariamente en el orden en el que los *mantras* deben ser recitados. Entre las diferentes categorías de rituales, los de Soma y los ritos de paso, que acompañan los momentos críticos en el transcurso del año, son más antiguos que el sacrificio del caballo (*aśvamedha*) y el sacrificio del hombre (*puruṣamedha*) que se configuraron en la cumbre de la especulación brahmánica.

La edición de referencia de la *Taittirīya-saṃhitā* es de Weber<sup>59</sup> y la traducción comentada estándar, la que ha realizado Keith<sup>60</sup> al inglés. Junto a la *Taittirīya-saṃhitā* se han conservado otras colecciones de la escuela del *Yajurveda* negro. Existen numerosos pasajes paralelos, pero también hay diferencias. La *Maitrāyaṇī-saṃhitā* (*MS*) y la *Kāṭhaka-saṃhitā* (*KS*) presentan más similitudes entre ellas. Además, se ha conservado

<sup>55</sup> Como en el caso de los textos posteriores de esta rama de escuelas védicas se conservan dos recensiones: la *mādhyaṇdina*, editada por Weber 1849b, con las variantes de *kāṇva*, la otra recensión editada por Satavalekar 1983 (cf. Sharma 1988-). La única traducción completa es la de Griffith 1899.

<sup>56</sup> Witzel 1987, 184. Esto implicaría que sería posterior; véase también Caland 1931a.

<sup>57</sup> Atkins 1947, 275.

<sup>58</sup> Witzel 1997a, 260.

<sup>59</sup> Weber 1871-1872.

<sup>60</sup> Keith 1914.

en un estado fragmentario la *Kapiṣṭhala* (*KapS*), muy cercana a la colección *kāṭhaka*. Schroeder realizó tanto una edición de la *Kāṭhaka-saṃhitā*<sup>61</sup> como de la *Maitrāyaṇī-saṃhitā*<sup>62</sup>. De ambas se ha publicado un comentario<sup>63</sup> en el que se recogen conjeturas propuestas por diferentes autores, después de su primera edición; de la segunda se realizó recientemente una traducción al alemán de las partes en prosa de los dos primeros libros<sup>64</sup>. Las partes en prosa en las *saṃhitās* de las escuelas del *Yajurveda negro* representan la prosa más antigua conservada en una lengua indoeuropea, con excepción de los textos hititas.

El *Atharvaveda* (*AV*), que recoge fundamentalmente los himnos de las familias sacerdotales de los *aṅgirasas* y de los *atharvanas*, tardó en ser considerado como un *veda* más, por su contenido más popular y el gran número de fórmulas mágicas que recoge y que pertenecen al ámbito más personal y familiar. Muchos de los himnos se recitaban en los rituales domésticos y podían, por tanto, ser recitados por el padre de familia. Con el paso del tiempo se asoció este cuarto *veda* a la figura del *brahmán*<sup>65</sup>, el cuarto sacerdote, encargado de supervisar el ritual y de enmendarlo, si hiciera falta. Dos son las recensiones que se conservan, la *śaunaka* y la *paippalāda*. *AV(P)* es más formal y se observa una mayor cercanía a la realeza en la configuración del texto, posiblemente debido a que se configura en el territorio de los *kurus*. Además se observa un especial interés por el ritual real, ya que sólo en esta *saṃhitā* se encuentra una forma temprana del ritual de consagración del rey (*rājasuya*) en el libro X. *AV(Ś)*, que se ha compilado en el territorio de los *pañcālas*, en cambio, es menos conservadora, aunque es esta última la que se ha convertido en la versión *vulgata* que ha sido ampliamente publicada y traducida<sup>66</sup>; de la *Paippalāda-saṃhitā*, en cambio, sigue faltando una edición completa. Salvo indicación contraria, sigo el texto de la primera<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> Schroeder 1900-1910.

<sup>62</sup> Schroeder 1881-1886. Cf. el *index verborum* de Simon 1912.

<sup>63</sup> Mittwede 1986; 1989.

<sup>64</sup> Amano 2009.

<sup>65</sup> La palabra que designa al sacerdote especializado, *brahmán*, se distingue de *bráhmaṇ* ("formulación ritual") por el acento. Aquí se mantiene la cursiva, por tratarse de un miembro de una de las clases de sacerdotes especializados; para referirnos a un sacerdote en sentido genérico emplearemos el término sin cursiva, tal como ha sido aceptado por la Real Academia Española.

<sup>66</sup> Véase la edición, traducción y comentario de Weber 1858; 1885; 1898; 1896; 1895; las traducciones inglesas de Griffith 1895-1896; Bloomfield 1899 y Whitney 1904; y la traducción española de algunos himnos de Sevilla Rodríguez 2002.

<sup>67</sup> Véase las ediciones parciales de Bhattacharya 1997; Zehnder 1999; Lubotsky 2002; cf. los trabajos de Pattanayak 1986; Witzel 1985. En el caso de que exista una razón para diferenciar ambas versiones, emplearé las abreviaturas *AV(Ś)* y *AV(P)*.

En el seno de las escuelas védicas en las que se compilaron estas colecciones fueron surgiendo los comentarios rituales (*brāhmaṇas*), específicos de cada una de ellas. En los *brāhmaṇas*<sup>68</sup>, como en las partes en prosa del *Yajurveda negro*, se describen en ocasiones hasta los mínimos detalles del ritual, como el gesto que lo acompaña, y se explica la razón de tener que ejecutarlo así o la simbología metafísica que se ocultan detrás. Los textos más relevantes conservados de este género son el *Aitareya-brāhmaṇa* (*AB*) y el *Kauṣītaki-brāhmaṇa* (*KB*)<sup>69</sup> de las escuelas del *Ṛgveda*; el *Jaiminīya-brāhmaṇa* (*JB*)<sup>70</sup> y el *Pañcaviṃśa-brāhmaṇa* (*PB*)<sup>71</sup> de la escuela del *Sāmaveda*<sup>72</sup>; el *Taittirīya-brāhmaṇa* (*TB*)<sup>73</sup>, de la escuela del *Yajurveda negro*, que recoge comentarios en prosa que no han sido recogidos en la *Taittirīya-saṃhitā* y que ya en época brāhmánica es continuado por el *Vādhūla-brāhmaṇa* (*VādhB*)<sup>74</sup>; de las otras *saṃhitās* tan sólo se conservan partes del *Kaṭha-brāhmaṇa*<sup>75</sup>, conocido también como *Śatādhyāya-brāhmaṇa*. El *Śatapatha-brāhmaṇa* (*ŚB*) de la escuela del *Yajurveda blanco* es, junto al *Jaiminīya-brāhmaṇa*, uno de los más extensos de su género. Sin embargo, gracias a la temprana y muy alabada traducción de Eggeling<sup>76</sup>, tuvo gran difusión. De este último, igual que en el caso de los demás textos de esta rama<sup>77</sup>, existen dos recensiones, la *mādhyandina*<sup>78</sup> y la *kāṇva* o *kāṇvīya*<sup>79</sup>. Aunque la segunda sea probablemente más antigua<sup>80</sup> y se haya configurado en un área más occidental, fronterizo con las otras escuelas relevantes de su tiempo<sup>81</sup>, cito para la parte que recoge propiamente el *brāhmaṇa* la primera, ya que es la que se suele seguir, la que cuenta con una versión digital en el portal de TITUS y la que ha servido como base de la traducción de Eggeling. No obstante, en el caso de que exista

<sup>68</sup> *Brāhmaṇa* es un sustantivo neutro que se crea a partir de la sustantivación del adjetivo homónimo y se refiere a lo que es propio de un brahmán o a la "explicación brahmánica". No obstante, la misma forma se emplea también como sustantivo masculino que designa a los brahmanes que portan este conocimiento reservado a los hombres de la clase sacerdotal.

<sup>69</sup> El *AB* fue editado por Aufrecht 1879; *KB* por Sreekrishna Sarma 1968; ambos fueron traducidos al inglés por Keith 1920.

<sup>70</sup> Edición de Vira-Chandra 1986; cf. las traducciones o los comentarios parciales de Oertel 1905a; 1905b; 1897; 1902; 1898; 1907; 1893; Caland 1919; Tsuchida 1979; Ehlers 1988; y de Bodewitz 1973; 1990.

<sup>71</sup> Véase la traducción inglesa de Caland 1931b.

<sup>72</sup> Más tardío, casi con el carácter de un *sūtra*, pero surgido también en las escuelas del *Sāmaveda*, es el *Ṣaḍviṃśa-brāhmaṇa* (*ṢB*), que ha sido editado por Sharma 1974 y traducido por Bollée 1956.

<sup>73</sup> Véase la edición de Mahādeva 1908-1921 y las traducciones parciales de Dumont 1965; Mylius 2000.

<sup>74</sup> Witzel 1975 defiende que este *brāhmaṇa* fue titulado por error *Vādhūla-sūtra*; véase, por tanto, los pasajes editados y traducidos al alemán por Caland 1922/23; 1924; 1925/26; 1927/28.

<sup>75</sup> Rosenfield 2004.

<sup>76</sup> Eggeling 1882-1900 (= *Sacred Books of the East*, vols. 12, 26, 41, 43 y 44).

<sup>77</sup> *Vājasaneyi-Saṃhitā*; *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* e *Īśā-upaniṣad*.

<sup>78</sup> Weber 1849a.

<sup>79</sup> Caland 1926.

<sup>80</sup> Eggeling 1882-1900, I, xxv, xlii.

<sup>81</sup> Esto se observa especialmente a partir del libro X; cf. § 1.5.

la necesidad de distinguir ambas, emplearé las abreviaturas *ŚB(M)* y *ŚB(K)*<sup>82</sup>. Finalmente se ha transmitido el *Gopatha-brāhmaṇa (GB)*<sup>83</sup>, un *brāhmaṇa* asociado al *Atharvaveda* que, sin embargo, es posterior a Pāṇini y más tardío incluso que las *upaniṣads* más antiguas.

Entre *brāhmaṇas* y *upaniṣads* de una escuela védica se inserta, en ocasiones, solapándose con uno de ellos o con ambos, otro género más: el de los denominados "tratados de la selva" (*āranyakas*)<sup>84</sup>, llamados así por tratarse de enseñanzas ocultas en las que se desarrollan los aspectos cósmicos de las explicaciones de los *brāhmaṇas*, que deben ser estudiados en lugares retirados de la vida en comunidad. Se trata, por tanto, de textos cuyo contenido es potencialmente peligroso, lo que implica la necesidad de estudiarlas en un lugar apartado. De modo que, como resaltan Jamison y Witzel<sup>85</sup>, no se trata de obras que, como asume la tradición hindú, pertenecen al momento en el que un padre de familia se retira de la vida en sociedad, al *vānaprastha*, ya que de manera similar a los *brāhmaṇas* transmiten enseñanzas relacionadas con un ritual concreto. Tan sólo reciben el nombre de este género obras de las escuelas del *Ṛgveda* y del *Yajurveda*: el *Aitareya-āranyaka (AĀ)*, editado y traducido al inglés por Keith<sup>86</sup>; el *Śāṅkhāyana-āranyaka (ŚāṅkhĀ)* o *Kauṣītaki-āranyaka*, editado por Apte y Bhim Dev<sup>87</sup> y traducido también por Keith<sup>88</sup>; el *Taittirīya-āranyaka (TĀ)*, editado por diferentes editores indios<sup>89</sup> y parcialmente editado y traducido al francés por Malamoud<sup>90</sup> y al inglés por Houben<sup>91</sup>; y el *Kaṭha-āranyaka (KaṭhĀ)*, editado, traducido y comentado por Witzel<sup>92</sup>. Sin embargo, existen muchos pasajes en otros textos que presentan un marcado carácter de *āranyaka*, como gran parte del *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa*, que puede ser considerado el *āranyaka* de esta escuela, o el comienzo del *kāṇḍa XIV* del *Śatapatha-brāhmaṇa*<sup>93</sup>, donde se discute el ritual *pravargya*, y el final del mismo libro, es decir, una parte que generalmente se considera el final de la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*. Algo parecido ocurre

<sup>82</sup> Para la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, en cambio, me basaré en la numeración de la escuela *kāṇva*.

<sup>83</sup> Véase la edición de Gaastra 1919 y el estudio monográfico de Adhikari 1994.

<sup>84</sup> Witzel 1997c, 19 insiste en que *āranyaka* no alude al "bosque", como refleja incluso la tradición habitual al español ("tratado del bosque"), sino a la selva, un lugar lleno de peligros desde el que ya no se puede observar el tejado de las casas del pueblo (*grāma*), como se especifica en *TĀ* 2.11.

<sup>85</sup> Jamison-Witzel 1992, 12.

<sup>86</sup> Keith 1909.

<sup>87</sup> Apte 1922; Bhim Dev 1980.

<sup>88</sup> Keith 1908 y *ŚāṅkhĀ* 9-11 en Bodewitz 2002b, 71-88.

<sup>89</sup> Mitra 1864-1872; Mahādeva-Rangācharya 1900-1902.

<sup>90</sup> Malamoud 1977.

<sup>91</sup> Houben 1991.

<sup>92</sup> Witzel 1974.

<sup>93</sup> *ŚB* 14.1-3.

con las instrucciones finales que el maestro transmite a su alumnos en *TU* 1.11, que corresponde a *KaṭhŚU* 11<sup>94</sup>.

El *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa* (*JUB*), que también se conoce como *Talavakāra-upaniṣad-brāhmaṇa*, es sin duda uno de los textos que, como acabamos de mencionar, actúan como puente entre géneros, en este caso entre un comentario metafísico de un ritual y la especulación filosófica más libre de una *upaniṣad*. La edición y traducción inglesa de referencia es la de Oertel<sup>95</sup> y, por tanto, sigo su numeración.

Las *upaniṣads*<sup>96</sup> son seguramente los textos especulativos védicos más relevantes. Ellas establecen los fundamentos de las principales doctrinas del hinduismo clásico. Por las doctrinas que se desarrollan en ellas y por su influencia continuada a lo largo de la compleja y prolongada historia de las religiones de la India son escrituras esenciales no sólo para el hinduismo<sup>97</sup>, sino que tienen un papel importante también en el inicio y desarrollo de algunas religiones como el jainismo y el budismo.

Las principales *upaniṣads* se han transmitido dentro del corpus védico, cada una de ellas vinculada a una de las escuelas derivadas de las colecciones de himnos del *Ṛgveda*, del *Sāmaveda* y del *Yajurveda*<sup>98</sup>. En época más avanzada algunas *upaniṣads* tardías se asociaron de forma nominal al *Atharvaveda*. Las *upaniṣads* védicas son los últimos textos considerados parte de la tradición *śruti* y conforman el núcleo fundamental de las colecciones y los comentarios posteriores. A partir de los primeros siglos de nuestra era las *upaniṣads* se desvincularon en cierta medida de su rama védica y se reunieron y transmitieron en colecciones autónomas, incluidas bajo el término genérico de *vedānta* ("final del *Veda*"). En ellas se introducen otros temas como las enseñanzas del yoga y de la renuncia, la veneración a Śiva o a Viṣṇu; de manera que según las

<sup>94</sup> Jamison-Witzel 1992, 11s.

<sup>95</sup> Oertel 1896.

<sup>96</sup> El término *upaniṣad*, con que se designa esta parte final del corpus védico o *Veda*, suele ser explicado por la propia tradición como equivalente a "secreto", de modo que muchas *upaniṣads* acaban incluso con la expresión *iti rahasyam* "así, lo secreto" (cf. Bodewitz 1986, 438, n. 4). La etimología tradicionalmente propuesta, *upa-ni-sat*, "sentarse cerca > sesión íntima" (cf. Deussen 1966, 10), ha sido muy discutida. Olivelle 1998, 24 asume otra alternativa que propone como significado originario "conexión" o "equivalencia". El término equivaldría a lo que en los textos anteriores se conoce como los lazos que unen realidades de distintas esferas y permiten identificar unas con otras. Sobre esta cuestión, véase también Schayer 1925 y Falk 1986b.

<sup>97</sup> Véase las introducciones generales al hinduismo en castellano de Flood 1998 y Ruiz Calderón 2008.

<sup>98</sup> Por esta razón se conocen a estas obras como "*upaniṣads* védicas". Tradicionalmente se incluyen once *upaniṣads* en este grupo que, siguiendo el orden de las escuelas védicas, son: *Aitareya* y *Kauṣītaki*; *Chāndogya* y *Kena*; *Taittirīya*, *Mahānārāyaṇa*, *Kaṭha* (o *Kāṭhaka*), *Śvetāśvatara* y *Maitri* (o *Maitrāyaṇa*); y *Bṛhadāraṇyaka* y la breve *Īśā*. Deussen 1905 las incluye entre sus *Sechzig Upanishad's*, Hume 1921 no recoge la *Mahānārāyaṇa*, pero incluye *Muṇḍaka*, *Praśna* y *Maṇḍūkya* –asociadas al *Atharvaveda*– en su colección de las *Thirteen Principal Upanishads* y Olivelle 1998 recoge las mismas salvo la *Maitrāyaṇa* en su edición y traducción de *The Early Upaniṣads*.

tradiciones tenemos colecciones de *upaniṣads* con un número de textos que varía según la región, desde los 52 del norte a los 108 del sur<sup>99</sup>. Viśva Bandhu<sup>100</sup> ha despojado incluso 200 *upaniṣads* para su concordancia, 188 de las cuales fueron editadas por J. L. Shastri<sup>101</sup>. Una de las ediciones estándares de las principales *upaniṣads* sigue siendo la de Limaye y Vadekar<sup>102</sup>.

Las *upaniṣads* más antiguas y escritas en prosa, son la *Bṛhad-āranyaka-upaniṣad* (*BĀU*)<sup>103</sup> de la escuela del *Yajurveda blanco* y la *Chāndogya-upaniṣad* (*ChU*) de la escuela del *Sāmaveda*. De una etapa algo posterior son la *Taittirīya-upaniṣad* (*TU*) de la escuela homónima del *Yajurveda negro*, la *Aitareya-upaniṣad* (*AU*) y la *Kauṣṭiki-upaniṣad* (*KauṣU*) de las escuelas ṛgvédicas, y la *Kena-upaniṣad* (*KenaU*) que se incluye al final del *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa*. Las *upaniṣads* escritas íntegramente en verso son la *Kaṭha-upaniṣad* (*KaṭhU*) de una de las ramas del *Yajurveda negro*, la brevísima *Īśā-upaniṣad* (*ĪU*) que se recoge al final de la *Vājasaneyi-saṃhitā*, la *Śvetāśvatara-upaniṣad* (*ŚvetU*) atribuida a la escuela *taittirīya* del *Yajurveda negro*, y la *Muṇḍaka-upaniṣad* (*MuṇḍU*), que como la *Praśna-upaniṣad* (*PU*), que de nuevo está escrita en prosa, se han asociado al *Atharvaveda*.

En general, las traducciones con sus anotaciones y comentarios que he consultando sistemáticamente son las de Olivelle<sup>104</sup>, Hume<sup>105</sup> y Deussen<sup>106</sup>. Además he consultado puntualmente las traducciones de Müller<sup>107</sup> y Radhakrishnan<sup>108</sup>; las traducciones al alemán con comentarios de Böhtlingk<sup>109</sup>, Hillebrandt<sup>110</sup> y Rau<sup>111</sup>; las francesas de Renou<sup>112</sup> y Senart<sup>113</sup>; y la traducción española de referencia de Ilárraz y Pujol<sup>114</sup>, así como las de Adrados y Villar<sup>115</sup>, Agud y Rubio<sup>116</sup>, de Palma<sup>117</sup> y Martín<sup>118</sup>.

<sup>99</sup> Olivelle 1998, 10. Brereton 1990, 116 señala que 108 es un número sagrado y que eso puede haber determinado la estructura de esta colección.

<sup>100</sup> Shastri 1970.

<sup>101</sup> Viśva Bandhu et al. 1942-1965, sección III, 2 vols.

<sup>102</sup> Limaye-Vadekar 1958.

<sup>103</sup> Como ya hemos indicado existen dos recensiones, *BĀU(K)* y *BĀU(M)*; salvo indicación contraria sigo el texto y la numeración de la versión *kāṇva*, que es la que sigue habitualmente en el caso de la *upaniṣad* (Witzel 1987, 200).

<sup>104</sup> Olivelle 1996; 1998.

<sup>105</sup> Hume 1921.

<sup>106</sup> Deussen 1935.

<sup>107</sup> Müller 1879.

<sup>108</sup> Radhakrishnan 1953.

<sup>109</sup> Böhtlingk 1889a; 1890; 1889b.

<sup>110</sup> Hillebrandt 1998.

<sup>111</sup> Rau 1971; 1965; 1964.

<sup>112</sup> Renou 1943a; 1943b; 1948; 1943c.

<sup>113</sup> Senart 1934; 1930.

<sup>114</sup> Ilárraz-Pujol 2003.

Para obras concretas, véase además la edición, traducción y comentario de Rawson<sup>119</sup>, el comentario de Weller<sup>120</sup> y la traducción de Whitney<sup>121</sup> y Geldner<sup>122</sup> de la *Kaṭha-upaniṣad*; en las publicaciones de Hauschild<sup>123</sup> y Oberlies<sup>124</sup> para la *Śvetāśvatara-upaniṣad*; en las ediciones y traducciones de Frenz<sup>125</sup> y Sreekrishna Sarma<sup>126</sup> y la traducción de Bodewitz<sup>127</sup> para la *Kauṣītaki-upaniṣad*.

### 1.3.3 Fuentes empleadas para las citas textuales

Prácticamente todas las citas textuales proceden del "banco de textos" de la página en Internet del proyecto TITUS (<http://titus.uni-frankfurt.de/indexs.htm>) cuyas versiones electrónicas son supervisadas por Jost Gippert. Como no todas las versiones que he consultado son de libre acceso quiero agradecer a Jost Gippert el hecho de que me haya facilitado las claves para poder consultar también las versiones en preparación. No obstante, en pocas ocasiones he copiado el texto literalmente, pues he realizado una serie de pequeñas adaptaciones tipográficas y he cotejado las versiones electrónicas con las ediciones originales y con otras, como indicaré en su caso. Las ediciones digitales que se han tomado como base para los pasajes citados en este trabajo son:

*Ṛgveda-saṃhitā*: edición electrónica basada en la edición de Aufrecht 1877 e introducida por H. S. Ananthanarayana con correcciones de F. J. Martínez García.

*Sāmaveda-saṃhitā*: edición electrónica, basada en la recensión de la escuela de Kauthuma, realizada por A. Pandey en 1999.

*Vājasaneyi-saṃhitā*: edición electrónica, basada en la recensión *mādhyandina* editada por Weber 1849b, fue preparada por M. Kümmel en 1997.

---

<sup>115</sup> Adrados-Villar 1978.

<sup>116</sup> Agud-Rubio 2000.

<sup>117</sup> Palma 1995.

<sup>118</sup> Martín 2000; 2002.

<sup>119</sup> Rawson 1934.

<sup>120</sup> Weller 1953.

<sup>121</sup> Whitney 1890.

<sup>122</sup> Geldner 1911, 155-169.

<sup>123</sup> Hauschild 1927.

<sup>124</sup> Oberlies 1998b; 1996; 1995; 1998c.

<sup>125</sup> Frenz 1968-1969.

<sup>126</sup> Sreekrishna Sarma 1990.

<sup>127</sup> Bodewitz 2002b.

*Taittirīya-saṃhitā*: edición electrónica, basada en la edición de Weber 1871-1872, realizada por M. Fushimi (última revisión de 2008).

*Atharvaveda*: la edición electrónica de la recensión *śaunaka*, basada en las ediciones de Orlandi 1991 y de Roth-Whitney 1856, fue preparada por V. Petr y P. Vavroušek en 1996; y la edición electrónica de la *paippalāda* se basa en la "Version 0.1" preparada por M. Witzel (Leiden 1989) y en la edición parcial de Bhattacharya 1997.

*Aitareya-brāhmaṇa*: versión digital basada en la edición de Aufrecht 1879, preparada por F. J. Martínez García (Erlangen | Madrid 1991-1992).

*Jaiminīya-brāhmaṇa*: versión digital preliminar preparada por M. Kobayashi (Kyōtō) y G. Ehlers (Berlin).

*Kauṣṭiki-brāhmaṇa*: versión digital preliminar preparada por K. Kupfer (Frankfurt).

*Pañcaviṃśa-brāhmaṇa*: edición electrónica preparada por M. Kümmel, A. Griffiths, M. Kobayashi (2005).

*Śatapatha-brāhmaṇa*: versión digital basada en la edición de Weber 1849a; libros 1-11, 13-14: introducidos por H. S. Anantanarayana y supervisados por W. P. Lehmann en (Austin 1971) y reeditados por J. R. Gardner (Iowa 1998); libro 12: introducido por M. Fushimi (Kyoto | Harvard 1999).

*Taittirīya-brāhmaṇa*: versión digital preparada por M. Fushimi (Ōsaka).

Salvo en el caso del *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa* y de la *Kena-upaniṣad*, donde he seguido la edición de Oertel<sup>128</sup>, las modificaciones sobre las versiones electrónicas disponibles son mayores: he eliminado todo tipo de puntuación y, siguiendo la edición de Olivelle<sup>129</sup>, he realizado algunas adaptaciones y modificaciones menores tanto tipográficas como de tratamiento del *sandhi* en posición final. Cuando las versiones digitales en las que me he basado presentan dos recensiones de forma conjunta, sólo he seguido una y he pasado a notas a pie las variantes. El hecho de seguir la recensión *kāṇva* para la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* me ha obligado a eliminar los acentos, ya que, al contrario de la *mādhyandina*, no está acentuada. Las versiones digitales de las *upaniṣads* que he consultado son las siguientes:

*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad (mādhyandina y kāṇva)*: versión electrónica preparada por M. Albino (Erlangen 1996-1997), basada en las ediciones de Weber 1849a y Caland

<sup>128</sup> Oertel 1896.

<sup>129</sup> Olivelle 1998.



1926. Salvo indicación contraria sigo el texto y la numeración de la versión *kāṇva*, y he pasado las variantes que presenta la *mādhyandina* a nota.

*Chāndogya-upaniṣad*: versión electrónica preparada por M. Christof, J. Gengnagel, K.-P. Gietz, A. Heckel, H. Petzel, M. Püschel, K. Sahni, J. Schiefele, T. Weinert, bajo la dirección de edited under the direction of P. Schreiner (Zürich 1985-1986) y corregida por A. Bigger, G. Grobbel, S. Scarlata, P. Schreiner, H.-W. Weßler (Zürich 1990), sobre la base de las ediciones de Senart 1930 y Limaye-Vadekar 1958, I, 68-173.

*Taittirīya-upaniṣad*: versión electrónica editada en formato ITRANS por K. Jayaraman.

*Aitareya-upaniṣad* y *Kauṣītaki-upaniṣad*: versiones electrónicas preparadas por M. Ježić (Zagreb 1999) según su propia edición (Ježić 1999).

*Kaṭha-upaniṣad*: edición electrónica realizada por M. Albino (Erlangen 1996).

*Īśā-upaniṣad* (*mādhyandina* y *kāṇva*): versión electrónica, basada en las ediciones de Weber 1849b y Renou 1943a, preparada por M. Albino (Erlangen 1996).

*Śvetāśvatara-upaniṣad*: versión electrónica preparada por T. Oberlies y O. v. Hinüber (Freiburg 1998), basada en la edición de Oberlies 1995; 1996; 1998b.

*Muṇḍaka-upaniṣad*: versión electrónica, basada en la edición de Limaye-Vadekar 1958, preparada por P. Magnone (1986).

*Praśna-upaniṣad*: transcripción propia a partir de la edición de Olivelle.

## 1.4 La datación de los textos

### 1.4.1 La cronología y su problemática

Uno de los principales problemas a los que se enfrenta cualquier investigador que pretende estudiar la evolución de determinadas ideas y teorías en la literatura védica es, como ya he mencionado, el de la despreocupación de la propia tradición por precisar el marco diacrónico en el que se desarrollan y evolucionan las diferentes ideas, imágenes y teorías. La literatura védica, se caracteriza por una evolución interna continuada, desde la religión védica hasta el hinduismo actual. Todos los cambios o innovaciones que se producen a la largo de la evolución del pensamiento védico se incorporan dentro de la tradición anterior y se justifican a partir de ella. Esto ha conducido en cierta medida a que todo se contemple a un mismo nivel. El *Veda* se presenta ante los ojos de un sabio indio como un cuadro al que le falta la profundidad que aporta la dimensión temporal. Todo está ahí, tan sólo hay que cambiar la perspectiva de contemplarlo para encontrar lo que se busca. El carácter atemporal de los textos y la falta de datos concretos complican notablemente el esfuerzo de establecer una cronología absoluta.

La propuesta de datación que se basa en la que ha formulado M. Müller y que fue aceptada por la mayoría de los estudiosos, entre los que se encuentran autores como A. B. Keith<sup>130</sup>, que han colaborado en el primer volumen de *The Cambridge History of India*<sup>131</sup>, es la siguiente:

1200-1000: Composición de los himnos más antiguos del *Ṛgveda*.

1000-800 ("periodo *mantra*"): Composición de los himnos más recientes del *Ṛgveda* y de los himnos del *Sāmaveda* y el *Yajurveda*.

800-600: *Brāhmaṇas*.

Witzel<sup>132</sup> finalmente propone una estratificación más elaborada, que, aunque según sus palabras sea provisional, resumo y traduzco a continuación:

<sup>130</sup> Keith 1922, 112.

<sup>131</sup> Rapson 1922.

<sup>132</sup> Witzel 1997a, 294.

1. Etapa indoaria, a la que pertenecen algunas fórmulas en prosa y versos en *triṣṭhubh* y *gāyatrī*.
2. Etapa pre-ṛgvédica, en la que se habrían formado algunos *mantras* de un "proto-*Atharvaveda*" y los versos (*īc*) propiamente indios.
3. Época ṛgvédica arcaica: poesía de las tribus *anu-druhyu* y *yadu-truvaśa*, y algunos himnos tempranos de los *kāṇvas*.
4. Época avanzada del *Ṛgveda*: poesía de *pūru* y *bharata* de época de Viśvāmitra (III) y Vasiṣṭha (VII).
5. Composiciones tardías del *Ṛgveda* como *RV* 1.1-58 de época *bharata*.
6. Composiciones del periodo *mantra* temprano como la compilación de primeras versiones del *SV*, *AV* y *YV*, y la composición de textos relacionados con el ritual *śrauta*; además de la colección de los versos *īc* y su organización en diez libros.
7. Composición de los himnos especulativos del *AV*, y posteriormente colección de los himnos de ámbito doméstico (*grhya*).
8. Desarrollo y compilación de las *saṃhitās* del *SV*, *YV* y *AV* en sus respectivas escuelas, antes de su redacción final.
9. Desarrollo y organización de las discusiones del ritual *śrauta* (*Caraka-saṃhitā*<sup>133</sup> y *AV(Ś)* 18 | *AV(P)* 18.27-43).
10. Composición de los pasajes en prosa conservados en *MS*, *KS* y *TS*.

La fecha sin duda más relevante y significativa para una datación absoluta de los textos en los que me centro en este trabajo es la que se refiere a la vida de Buda. La importancia se deriva del hecho de que representa el *terminus ante quem* de una aceptación generalizada de la creencia en la transmigración, ya que sus enseñanzas se basan en ella. Como algunos de los textos más antiguos en los que ya se formula la doctrina no muestran rastro alguno del imaginario budista, la fecha de su configuración señalada por la mayoría de los estudiosos<sup>134</sup> de comienzos del siglo pasado es el siglo VI a. C. Por tanto, estos autores, partiendo de una datación de la vida de Buda entre los años 563-483 a. C., defienden que los pasajes en los que se expone la doctrina se compusieron a partir del año 600 a. C. Esta fecha se retrasaría algo, si se asume una fecha posterior para la vida de Buda<sup>135</sup>.

<sup>133</sup> Se trata de la *saṃhitā* perdida de una escuela que precede a la *kāṭhaka* y muy cercana a la *maitrāyaṇī*.

<sup>134</sup> Véase, entre otros, Keith 1914, clxxii. cf. al menos Windisch, Oldenberg.

<sup>135</sup> Olivelle 1998, 12; Witzel 2009. La fecha para la muerte de Buda propuesta por Bechert 1981 es 375 a. C. (cf. también Erdosy 1993); en la mayoría de los trabajos recogidos en Bechert 1991-1992 la fecha propuesta se mueve alrededor del año 400 a. C., con un margen de unos veinticinco años hacia arriba o abajo. Así, Gombrich 1992 propone como año de su muerte 404 a. C.

La causa principal de la problemática de precisar más la composición de los textos reside, sin duda, en la falta de testimonios epigráficos; pues, aunque como se ha comprobado en el caso de la literatura védica la transmisión oral pueda ser incluso más fidedigna que la escrita, es casi imposible determinar una fecha de composición de una obra o una sección concreta, ya que tampoco los rasgos lingüísticos sirven como criterios definitivos. Por tanto, antes de comentar diferentes acercamientos a una datación conviene señalar que éstas siempre son aproximadas e implican un margen de error relativamente grande. En este aspecto sí influye decisivamente el carácter oral de la transmisión de los textos. Pues, aunque muchos de ellos, especialmente los himnos védicos quedaron fijados en determinado momento y sufrieron relativamente pocos cambios, no podemos decir exactamente lo mismo de las obras en prosa. Así, Witzel<sup>136</sup> resalta, por ejemplo, que algunas formas de la recensión *kāṇva* del *Śatapatha-brāhmaṇa*, que debido a la mayor cercanía geográfica de esta escuela al modelo del ritual que se comenta se suponen más antiguas que los pasajes paralelos en la recensión *mādhyandina*, experimentaron algunas adaptaciones morfológicas y dialectales muchos siglos más tarde.

#### 1.4.2 Datación del *Ṛgveda*

Griswold<sup>137</sup> diferencia en primer lugar entre aquellos autores que se basan en teorías como las que se formulan en el *Código de Manu* (*MDhŚ*) 1.21-23 y 12.94-100, donde se afirma que el propio Brahman ha exprimido de Agni, Vāyu y Sūrya el triple y eterno *Veda*, y los estudiosos críticos modernos. A éstos, a su vez, los clasifica en varios grupos. Entre los autores que asumen una fecha temprana cita a Tilak o Jacobi, que se basan en cálculos astronómicos para proponer un periodo entre los años 3500 y 2500 a. C., o incluso más allá; esta teoría, no obstante, fue fuertemente criticada por Weber, Whitney, Oldenberg, Thibaut, Hopkins, Macdonell y Keith. El siguiente grupo estaría formado por autores como Bühler, Winternitz o Bloomfield, que proponen una fecha anterior a 1200 a. C. y que podría llegar hasta finales del tercer milenio a. C. Un tercer grupo lo conformaría Max Müller y sus seguidores que fechan la composición de los himnos entre los años 1200 y 1000 a. C.; y finalmente menciona la propuesta de Hopkins (1000-600 a. C.), basada en la suposición de que Zoroastro vivía entre los años 660-583 a.

<sup>136</sup> Witzel 1997a, 317s.

<sup>137</sup> Griswold 1971, 66-75.

C., lo que determinaría la fecha de las partes más antiguas del *Avesta*. Sin embargo, el fundamento de esta datación ha quedado en entredicho.

Los pocos datos que permiten acercarse a una datación de los textos más antiguos de la literatura védica proceden, como ya se ha indicado, de la arqueología y la epigrafía, es decir, de hallazgos arqueológicos, como la aparición de nombres propios iraníes en una de las cartas de Tell el-Amarna de 1400 a. C., la mención de *Assara-Mazas* en una lista de dioses asirios, el descubrimiento de Winckler en Bogazköy de un documento<sup>138</sup> posterior a la separación del iranio, matizada a su vez por los hallazgos de unos textos encontrados al noreste mesopotámico en el territorio de Mitanni<sup>139</sup>. Estos datos, supuestamente anteriores a la entrada de las tribus arias por el norte de la India, que a su vez está determinada por la desaparición de la civilización del Valle del Indo (1900 a. C.), ofrecen, por tanto, el *terminus post quem* de la composición de los himnos más antiguos recogidos en la *Ṛgveda-saṃhitā*; mientras que el comienzo de la Edad de Hierro en el norte de la India, que se solía datar alrededor del año 1000 a. C., marca el momento de su conclusión, ya que este metal tan sólo se cita en las *saṃhitās* posteriores.

Witzel<sup>140</sup>, asumiendo que el comienzo de la penetración de las tribus indoarias se produjo a partir del año 1900 a. C. y que la introducción del hierro en el norte de la India tuvo lugar alrededor del año 1200 a. C.<sup>141</sup>, habla de un "periodo védico" que duró unos 700 años, aunque debido a la datación más tardía del momento en el que se introdujo el hierro en el norte de la India, postpone finalmente la fecha hasta el 1000 a. C. Witzel y Gotō<sup>142</sup> resumen la cuestión así: los 1028 himnos fueron compuestos en un dialecto indoario arcaico, el sánscrito védico, aproximadamente entre los años 1500-1000 a. C. Su temática y su forma proceden, no obstante, de una época indoaria común alrededor del año 2000 a. C., en ocasiones incluso de una época indoeuropea más antigua. En todo caso guardan una estrecha familiaridad con el *Avesta* iranio.

Aunque el debate esté lejos de cerrarse, se puede asumir que gran parte de los himnos de la *Ṛgveda-saṃhitā* fueron compuestos en el transcurso de unos 200 años. Además, se pueden establecer una serie de estratos que reflejan la antigüedad relativa de

<sup>138</sup> En este tratado hitita-mitanni del siglo XIV a. C. se nombran Varuṇa, Mitra, Indra y Nāsatya; cf. bibliografía citada en Oldenberg 1923b, 24 n. 1; Keith 1925, I, 5ss.

<sup>139</sup> En estos textos datados alrededor del año 1450 a. C. se emplea todavía la forma *mazd[h]ā* en vez de *medhā* (cf. EWA, s. v.), tal como aparece en el *Ṛgveda*, lo que indica que generalmente los himnos deben de haber sido compuestos en un momento posterior a esta fecha (Witzel-Gotō 2007, 430).

<sup>140</sup> Witzel 1997a, 263.

<sup>141</sup> Cf. también Witzel 1997a, 281.

<sup>142</sup> Witzel-Gotō 2007, 427.

composición de los himnos. Según Witzel<sup>143</sup>, el más antiguo estaría formado por los himnos *RV* 1.51-191 y libros II-VII. A éstos se les habrían añadido, formando una especie de marco, los himnos *RV* 1.1-50 y *RV* 8.1-66. Algo posteriores son los himnos *RV* 8.67-103; la composición de los himnos del libro IX, que recoge como una especie de antología los himnos a Soma de todas las escuelas, habría concluido antes de los primeros himnos del libro X. Este libro final se podría subdividir en un grupo de himnos algo más antiguos, *RV* 10.1-84, y los himnos *RV* 10.85-191, que serían los más recientes.

De las cinco tribus arias que supuestamente entraron por el norte de la India la más relevante para la compilación de los himnos del *Ṛgveda* es, según los propios himnos, la gran tribu *pūru*, y más concretamente, el subgrupo de los *bharatas*. Los himnos *RV* 1.51-57 conforman una especie de núcleo histórico de los himnos del *Ṛgveda*, ya que debieron de componerse poco después de la victoria del rey Sudās sobre la alianza de los diez reyes<sup>144</sup>. Witzel<sup>145</sup> indica que en el grueso de los libros familiares sólo se mencionan cinco o seis generaciones de reyes de los *pūrus* y *bharatas* y de los poetas contemporáneos y recuerda el papel destacado que ocupan los dos sacerdotes de su corte, Viśvāmitra y Vasiṣṭha<sup>146</sup>.

Los *kurus*, que apenas se mencionan en los himnos de la *Ṛgveda-saṃhitā*<sup>147</sup>, relevaron a los *bharatas* como tribu dominante en el norte de la India. La dinastía *kuru* de Parikṣit, que habitaba en el territorio conocido como Kurukṣetra, unificó la mayoría de las tribus ṛgvédicas y reunió a los poetas y sacerdotes<sup>148</sup>. Fueron, por tanto, los *kurus* quienes recolectaron y organizaron los himnos compuestos bajo el dominio de los *bharatas*. Los himnos de los *kāṇvas* fueron aparentemente excluidos en un primer lugar de la colección *bharata* e incorporados después, rodeando los libros familiares, por algún tipo de alianza. Algunos himnos del libro X incluso pueden pertenecer a la época de los *kurus*<sup>149</sup>. Los *kurus* finalmente incorporaron algunos himnos parecidos a los cantos del *Sāmaveda*<sup>150</sup>, los himnos especulativos y los himnos mágicos que parecen más propios del *Atharvaveda*. Finalmente compensaron el número de himnos<sup>151</sup> entre libro I y el libro final.

<sup>143</sup> Witzel 1997a, 262.

<sup>144</sup> *RV* 7.18.

<sup>145</sup> Witzel 1997a, 263.

<sup>146</sup> Witzel-Gotō 2007, 430.

<sup>147</sup> Los *kurus* se mencionan por primera vez en *RV* 10.32.9 y 10.33.4, y posteriormente en *RVKh* 5.10.

<sup>148</sup> Sobre la configuración del imperio *kuru*, véase Witzel 1995a.

<sup>149</sup> Witzel 1997a, 263ss.

<sup>150</sup> Como muchos de los himnos a Soma del libro IX.

<sup>151</sup> En ambos casos son 191 himnos.

La compilación de la *Ṛgveda-saṃhitā* debió de concluir alrededor del año 600 a. C., puesto que Śākalya compuso la *padapāṭha* en el noreste de la India<sup>152</sup> al final del periodo de los *brāhmaṇas*.

### 1.4.3 El periodo *mantra*

Bajo del dominio de los *kurus* aumentó notablemente la importancia de los rituales vinculados a la realeza y se observa una creciente estratificación de la sociedad, tal como se refleja en el himno a *puruṣa*<sup>153</sup>. En esta época el ritual solemne *śrauta* adquiere gran importancia y se convierte en el centro de toda actividad religiosa. La jerarquización de la sociedad se refleja también en una organización estricta del ritual y en la clara separación de las tareas que corresponden al *hotṛ*, al *adhvaryú*, al *udgātṛ* y al *brahmán*<sup>154</sup>. Fueron los *kurus* los que organizaron los cuatro *Vedas* y vincularon cada *veda* a una clase específica de sacerdotes. Por la sucesiva complicación del ritual se observa en la época de los *mantras* posteriores al *Ṛgveda* un aumento de la importancia del *adhvaryú* en el ritual y precisamente los representantes de esta categoría de sacerdotes se convierten en los actores más relevantes.

Los versos o fórmulas (*mantras*) de las *saṃhitās* posteriores a los himnos de la *Ṛgveda-saṃhitā*, representan, según Witzel, el segundo nivel de evolución de la lengua védica, lo que explica que esta etapa, que se extiende aproximadamente a lo largo de doscientos años, se conozca como periodo *mantra*. En esta época se compilaron los himnos del *Sāmaveda*, se compusieron los himnos de la colección apócrifa (*khila*) del *Ṛgveda* y gran parte de los himnos del *Atharvaveda*. Pero sobre todo pertenecen a este periodo los *mantras* de las *saṃhitās* del *Yajurveda*<sup>155</sup>. De las cuatro *saṃhitās* asociadas al *Yajurveda negro*, que se compusieron en esta época, la más reciente es la *Taittirīya-saṃhitā*. Como existe la sospecha de que la *Vājasaneyi-saṃhitā* haya sido abstraída secundariamente del *Śatapatha-brāhmaṇa* es muy probable que haya sido compilada mucho más tarde. En todo caso, a partir de la reforma del ritual védico por parte de los

<sup>152</sup> Véase Witzel 1997a, 266, quien cita a Oldenberg.

<sup>153</sup> *RV* 10.90.12.

<sup>154</sup> Anteriormente todavía se hablaba del triple (*trayī*) *Veda*, basado en versos (*śc*), cánticos (*sāman*) y fórmulas (*yájus*); cf. *RV* 10.90.9.

<sup>155</sup> Es decir, los *mantras* de las cuatro colecciones del *Yajurveda negro* (*MS*, *KS*, *KpS* y *TS*) y las dos recensiones de la *VS*.

*kurus* se establecen las *saṃhitās* específicas de los cuatro *Vedas* y se afianza la división del canon védico en cuatro ramas<sup>156</sup>.

Un *mantra* puede estar compuesto tanto en verso como en un lenguaje formular. En muchas ocasiones se citan en realidad versos del *Ṛgveda*, no obstante, la manera de citar es relativamente libre<sup>157</sup>. Los *mantras* posteriores a los del *Ṛgveda*, en todo caso, se distinguen lingüísticamente de los pasajes en prosa de las *saṃhitās* del *Yajurveda negro* de una época algo posterior. Junto al libro *vrātya* del *Atharvaveda*<sup>158</sup> constituyen los ejemplos más antiguos textos en prosa de la literatura védica.

Los himnos del *Atharvaveda*<sup>159</sup>, a pesar del contenido que en algunos casos puede ser mucho más antiguo, reflejan un estado de lengua más reciente que los himnos del libro X del *Ṛgveda*<sup>160</sup>. Tanto sus himnos mágicos, especulativos, rituales (*grhya* y *śrauta*), como sus apéndices fueron compilados bajo la hegemonía de los *kurus*<sup>161</sup>. *AV(Ś)* 1-5 y *AV(P)* 1-15 representan la parte más antigua. La segunda parte, *AV(Ś)* 8-12 o *AV(P)* 16-17, sigue siendo antigua, pero ya es posterior a la introducción del hierro que se menciona en *AV* 9.5.4 y 13.3.7, por tanto, es necesariamente posterior al siglo XII a. C. Más o menos contemporáneos de los himnos de *RV* 10 son los himnos del libro XIV. *AV* 15, compuesto en prosa, parece contemporáneo o algo posterior a la prosa de la *Taittirīya-saṃhitā*. Los restantes libros pertenecen a esta misma época o incluso a la de la prosa de los *brāhmaṇas*.

En consecuencia, se observa que el periodo *mantra* representa el comienzo de la prosa. En un primer momento limitada al lenguaje formular de los propios *mantras*, se independiza al final de este periodo y por primera vez se introducen comentarios en prosa de los *mantras* en las *saṃhitās* del *Yajurveda negro*. Estos pasajes, según Witzel, constituyen un tercer nivel de evolución de la lengua.

<sup>156</sup> Witzel 1997a, 258.

<sup>157</sup> Witzel 1997a, 275. Esto demuestra, además, que los versos del *Ṛgveda* no eran considerados todavía como sagrados e inalterables (Witzel 1997a, 287).

<sup>158</sup> *AV* 15.

<sup>159</sup> Sobre la datación de los libros del *Atharvaveda*, véase Witzel 1997a, 275-284.

<sup>160</sup> Witzel 1997a, 276.

<sup>161</sup> Witzel 1997a, 278.



#### 1.4.4 La prosa brahmánica

La prosa de los *brāhmaṇas* y de los *āranyakas*, salvo las partes que son *upaniṣads*, constituiría la siguiente etapa, aunque no se diferencia mucho de los pasajes que no están en verso de las *saṃhitās* más tardías, salvo, como indica Witzel, por su estilo más fluido y menos paratático, el empleo del aoristo perifrástico y, en determinados textos (*TB*, *JB*) el empleo de la desinencia *-ai* para el genitivo femenino singular<sup>162</sup>.

A partir de la *Taittirīya-saṃhitā* se traslada el centro neurálgico hacia el territorio *pañcāla*, especialmente bajo el rey Keśin Dārbyha, y las dinastías *kuru* y *pañcāla* se unen, conformando el territorio *kuru-pañcāla*. Los autores de la *Taittirīya-saṃhitā*, para distanciarse probablemente de las escuelas más antiguas, reordenaron el material.

Como veremos en el apartado dedicado a la localización de las escuelas védicas, continúa en esta época una expansión hacia zonas más orientales. A grandes rasgos y sin tener en cuenta las escuelas más meridionales se puede afirmar que cuanto más se mueve hacia oriente el lugar de composición de un determinado texto, más tardío es. Esto, no obstante, será matizado más adelante.

A la hora de ordenar cronológicamente la composición de los *brāhmaṇas* encontramos las propuestas de varios autores. Todos ellos se basan en una comparación interna de los propios textos. Gonda<sup>163</sup> propone la siguiente sucesión:  $TB > PB > JB$ ,  $AB$ ,  $KB > ŚB > GB$ . Caland<sup>164</sup>, en cambio, propone que *JB* es más antiguo que *PB* y que *SB* conforma una especie de apéndice del *PB*. Según Caland, el *JB* es asimismo más antiguo que *ŚB(M)* I-V y *ŚB(K)* I-VII; los libros *ŚB* XI-XII, a su vez, son conocidos por los *jaiminīyas*. El *Baudhāyana-śrautasūtra* (*BaudhŚS*) es, según él, más antiguo que el *brāhmaṇa* de los *vājasneyins* (*ŚB M+K*), y el *TB* más antiguo que *ŚB*.

Bodewitz<sup>165</sup>, basándose en las secciones que discuten aspectos del *agnihotra*, observa en estos pasajes una sucesión cronológica  $KS > MS > TB > AB > KB > ŚB > JB > SB > GB$ , añadiendo que lo que él denomina *VādhS* y Witzel *VādhB* ocupa una posición cercana al *ŚB* y el *JB*.

<sup>162</sup> Entre estos textos Witzel incluye también el *Vādhūla-śrautasūtra* (*VādhŚS*) y el *Baudhāyana-śrautasūtra* (*BaudhŚS*), partes del *Śāṅkhāyana-śrautasūtra* (*ŚāṅkhŚS*) y del *Jaiminīya-śrautasūtra* que no estudiaremos en este trabajo.

<sup>163</sup> Gonda 1975, 351-355.

<sup>164</sup> Se trata de un resumen de algunas de las indicaciones que realiza Caland en sus diferentes traducciones completas o parciales de los *brāhmaṇas*.

<sup>165</sup> Bodewitz 1973, 13.

Witzel, a su vez, propone a grandes rasgos que los libros *AB* 1-5, compuestos en una zona más occidental, *TB*, *KB* son más antiguos que *JB*, *SB* y *VādhB*; y éstos anteriores a los libros *AB* 6-8, compuestos en una zona más oriental, *PB*, *SB* (?) y, desde luego, al *GB*, mucho más tardío. Más adelante, sin embargo, precisaremos algo mejor el cuadro establecido por Witzel, ya que fundamentalmente me basaré en la cronología propuesta por él. No obstante, conviene tener siempre presente que en cada texto se encuentran pasajes más recientes o tardíos que las demás secciones o el contexto en el que se insertan.

#### 1.4.5 Las *upaniṣads*

Curiosamente, a pesar de que aumentan los datos arqueológicos, no mejora la precisión de la datación de las *upaniṣads*, entre otras causas, debido a la falta de la mención de topónimos y de las ciudades en los propios textos. En un trabajo cuyas conclusiones hoy en día no son asumibles, pero que no por ello deja de tener interés, Ruben<sup>166</sup> distingue entre los nombres de sacerdotes citados una secuencia de cinco generaciones de brahmanes en las *upaniṣads* más antiguas<sup>167</sup>. Este margen es asumible para las *upaniṣads* más antiguas como la *Bṛhadāraṇyaka* y la *Chāndogya* o incluso para las primeras *upaniṣads* en verso que se consideran generalmente anteriores a la época de Buda; lo que se refleja en la datación entre los siglos VII-VI a. C. de la composición de la *Bṛhadāraṇyaka* y la *Chāndogya*<sup>168</sup>. El *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa* parece, al menos en parte, incluso más antiguo<sup>169</sup>. Para la *Kauṣītaki* o la *Kaṭha-upaniṣad*, en cambio, las fechas propuestas varían enormemente; debido al hecho de que incluyen pasajes de épocas muy diferentes y que retoman como personajes que intervienen en los diálogos upaniśádicos a maestros míticos de los *brāhmaṇas*. En este sentido, Witzel<sup>170</sup> recuerda que la redacción final de la *Kaṭha-upaniṣad* se produjo en un momento tardío, ya que presenta rasgos de una especie de "resanscritización" posterior.

<sup>166</sup> Ruben 1947.

<sup>167</sup> Para ello se basa en un cálculo de unos 125 años (veinticinco años por generación) más unos años de margen de error y de la inclusión de algunos pasajes previos y posteriores, lo que le lleva a la conclusión de que las *upaniṣads* prebudistas fueron compuestas a lo largo de unos 150-170 años, poco antes del nacimiento de Buda.

<sup>168</sup> Olivelle 1998, 12s.

<sup>169</sup> Fuji 1989.

<sup>170</sup> Witzel 1989, 127; cf. Alsdorf 1950.

En este trabajo he seguido la cronología relativa propuesta por Deussen<sup>171</sup> y reflejada en el orden de sucesión de las *upaniṣads* editadas y traducidas por Olivelle<sup>172</sup>. En las respectivas introducciones a cada una de ellas resumiré la discusión más específica acerca de la datación de los textos.

---

<sup>171</sup> Deussen 1922b, 22; véase también Winternitz 1968, 205s.

<sup>172</sup> Olivelle 1998.

## 1.5 Localización de las escuelas védicas

Witzel, sin duda, es el autor que más se ha preocupado por localizar geográficamente tanto las diferentes escuelas de la época védica como las diferencias dialectales y los cambios lingüísticos<sup>173</sup>. En una serie de estudios relevantes<sup>174</sup> profundiza precisamente en estos aspectos sobre los que otros importantes indólogos se mostraron escépticos<sup>175</sup>. La localización geográfica de las escuelas védicas aporta datos esenciales para establecer cómo se ha formado el canon védico, la sucesión temporal de sus textos y sobre las posibles influencias que éstas hayan podido tener de otras escuelas, tribus o pueblos autóctonos o limítrofes. A continuación resumiré algunas de las conclusiones más esenciales<sup>176</sup>.

La sociedad védica se caracteriza por ser semi-nómada, una situación que se prolonga hasta la época de los *brāhmaṇas*<sup>177</sup>. Los pueblos viven del pastoreo, aunque también hay indicios de que cultivan cebada, que es sustituida por un extenso cultivo del arroz en la época en la que se componen las *saṃhitās* más tardías. Con el paso del tiempo se observa una creciente organización de la sociedad en cuatro clases (*varṇa*)<sup>178</sup>. La relevancia que adquieren los grandes rituales *śrauta* bajo el dominio de los *kurus* se debe en gran medida a la necesidad de la clase gobernante de demostrar su ascenso social y superioridad. El aumento de la complejidad de los rituales conduce, a su vez, a una especialización de los sacerdotes primero en tres y algo más tarde en cuatro funciones.

La literatura védica se crea y se transmite dentro de sus diferentes escuelas. Una escuela representa una comunidad brahmánica de un área determinada, de una tribu o incluso de un pequeño reino. Cada escuela sigue una forma particular de realizar el ritual y de pronunciar los mantras, en oposición a las áreas vecinas. Por tanto, una escuela suele coincidir con una tribu o subtribu concreta. Conocer la evolución de una escuela es conocer la evolución de sus textos<sup>179</sup>.

<sup>173</sup> Para su estudio Witzel se centra, además, en los topónimos, los nombres de los ríos, de animales y plantas, las descripciones de la naturaleza y de fenómenos meteorológicos.

<sup>174</sup> Véase, entre otros, Witzel 1987; 1989; 1995b; 1997a; 1997b; 1999a; 1999b; 2000a; 2000b; 1995a.

<sup>175</sup> Cf. autores citados en Witzel 1987, 173 n. 1.

<sup>176</sup> Para este apartado me baso principalmente en Witzel 1987; 1989; 1997a.

<sup>177</sup> Rau 1957; 1997; Witzel 1997a, 266s.

<sup>178</sup> Uno de los testimonios más evidentes de la organización de la sociedad en diferentes secciones que cumplen diferentes funciones se encuentra en el himno a Puruṣa RV 10.90.

<sup>179</sup> Renou *apud* Witzel 1997a, 259.

Después de la supuesta invasión<sup>180</sup> de las tribus arias por el norte del actual Pakistán, se observa un continuo avance y expansión hacia Oriente y zonas meridionales de estos pueblos y de la cultura védica que en todo momento estuvo fuertemente marcada por la alianza entre los brahmanes y la clase de los gobernantes (*brahmakṣatra*).

El área central en la que se configuró la *Ṛgveda-saṃhitā* rodea los siete ríos del Panjab y se extiende desde los ríos actuales Kabul, Kurram y Gumal, en zonas fronterizas entre Afganistán y Pakistán, al oeste; afluentes del Indo que parten del Himalaya, al norte; el océano y el puerto de montaña Bolan, al sur; y, tal como se refleja en los pasajes más recientes, los ríos Yamunā y el Ganges, al este.

Todos los libros familiares del *Ṛgveda* se pueden localizar en el Panjab. Los himnos del libro II, atribuido a Gr̥tsamāda, se compusieron en la zona más noroccidental; el libro III, atribuido a Viśvāmitra, en el Panjab junto al mítico río Sarasvatī. Los himnos del libro IV, atribuido a Vāmadeva, también se debieron de componer en la zona noroccidental del Panjab, igual que los himnos del libro V atribuido a Atri, aunque el territorio de esta familia debió de aproximarse más hacia el río Yamunā. Los descendientes de Bharadvāja (libro VI) se acercan más a la cuenca del Ganges. Vasiṣṭha y sus descendientes (libro VII) se movieron probablemente entre los ríos Sarasvatī y Yamunā. Los *kaṇvas* y *āṅgirasas* (del libro I y VIII) también pertenecieron a la zona del Panjab noroccidental<sup>181</sup>.

Con el surgimiento del poder de la gran tribu *kuru* se produce un traslado hacia el territorio conocido como Kurukṣetra, que se extiende desde el Panjab hacia su parte oriental y el estado actual de Haryana, hasta el alto Doāb entre Yamunā y Ganges. Los asentamientos se encuentran principalmente junto a los ríos<sup>182</sup>. Gran parte de los himnos del *Atharvaveda* y los *mantras* del *Yajurveda*<sup>183</sup> debieron de compilarse y componerse en esta zona. Con el paso del tiempo se observa un movimiento del territorio del Panjab hacia las "tierras medias" (Madhyadeśa) que corresponde aproximadamente a los estados actuales de Uttar Pradesh y Haryana.

Con la unión del reino *kuru* con el *pañcāla* el centro neurálgico se mueve algo hacia zonas más orientales y en esta época surgen centros relevantes y los asentamientos

<sup>180</sup> No queda claro si la invasión indoeuropea se ha producido en sólo una o si en realidad hubo varias olas invasivas (cf. Witzel 1989, 232-241).

<sup>181</sup> Witzel, en comunicación personal, me advierte que es probable que esta distribución sea más compleja.

<sup>182</sup> Erdosy 1988.

<sup>183</sup> Los versos del *Yajurveda*, sin embargo, ofrecen poca información geográfica.

se expanden hacia el interior, alejándose de las orillas de los ríos<sup>184</sup>. Las seis escuelas que surgen en territorio *pañcāla* corresponden a la cerámica gris pintada (PGW)<sup>185</sup>. En esta época se menciona por primera vez el tigre (*vyāghra*), el arroz (*vrīhi*) y el hierro (*śyāma, ayas*)<sup>186</sup>. El territorio *kuru-pañcāla* estaba rodeado de Kāśi o Aṅga al este, Magadha al sureste, Mahāvṛṣa al noroeste, Balhika al noroeste extremo y el Himalaya al norte. Además, se observa que unas pocas tribus dominantes han reemplazado la multitud de tribus ṛgvédicas. No obstante, parece que el Kurukṣetra finalmente fue invadido por el pueblo *salva*<sup>187</sup>, lo que provocó, según Witzel<sup>188</sup>, que tanto la discusión como la actividad ritual se frenaron hasta la época de los *brāhmaṇas*, es decir, hasta la composición del *AB* y el relativamente tardío *KaṭhB*, así como la *KaṭhU*.

La *Paippalāda-saṃhitā* del *Atharvaveda* se compiló probablemente en el territorio bajo controlado por los *kurus* en la zona oriental del Panjab y Haryana, en la misma área que la *KS* y la parte antigua del *AB*. Los brahmanes que compilaron la recensión *śaunaka*, en cambio, parecen haber vivido en territorio de los *pañcālas*.

En este periodo se configuraron además la *MS*, *KS*, *KpS* y la *TS* del *Yajurveda negro*. La *MS* se compiló en una zona que se extiende desde las faldas del Himalaya, al norte, hasta el territorio *pañcāla*, al este, y el desierto, al oeste; su expansión hacia el sur queda menos definida. Tanto la *KS* como la *KpS* guardan una estrecha relación con la *MS* y la *VS* lo que hace suponer que existe una proximidad territorial entre ellas. Referencias a la dirección en la que fluyen las aguas de un gran río, prueban, según Witzel, que su territorio coincide con el Panjab oriental, entre los ríos Beas o Vipāś y Yamunā, el Himalaya y el desierto de Thar. En líneas generales parece que las escuelas de los *kaṭhas* se sitúan algo más hacia el este que la de la *MS*. Ambas ramas se establecen en áreas vecinas, encontrándose en el Kurukṣetra, unos más al oeste y otros al sur<sup>189</sup>. La *TS* se distancia tanto en contenido como en estilo de las otras tres *saṃhitās* que acabamos de mencionar. Su territorio se expande desde el Kurukṣetra al oeste, el Himalaya al norte, Videha al este y los territorios Niṣāda al sur, aunque, como advierte Witzel, habría que retrotraer tanto el límite oriental como meridional hacia el centro, la zona *kuru-*

<sup>184</sup> Cf. bibliografía citada en Witzel 1997a, 304s.

<sup>185</sup> PGW (*Painted Grey Ware*) en sus siglas en inglés comúnmente aceptadas.

<sup>186</sup> Witzel 1987, 176s.

<sup>187</sup> *JB* 2.299.

<sup>188</sup> Witzel 1997a, 304.

<sup>189</sup> Estos datos son confirmados por las fuentes griegas más antiguas, como las descripciones de Arriano (*An.* 5.22 e *Ind.* 4.4ss.).

*pañcāla*<sup>190</sup>. Los miembros de la escuela *kauthuma* del *Yajurveda-blanco* han trabajado en cercanía con los de la escuela *kaṭha*<sup>191</sup>.

Entre los *brāhmaṇas* el *Aitareya-brāhmaṇa* es considerado generalmente el más antiguo, al menos la primera parte, *AB* 1-5, mientras que *AB* 6-8, tanto por el contenido como desde el punto de vista lingüístico y geográfico, parece más reciente. El territorio en el que se compuso la parte más antigua coincide aproximadamente con el de los *kaṭhas*<sup>192</sup>. En la segunda parte, en cambio, se recoge un horizonte geográfico mucho más extenso cuyo centro se puede localizar algo más hacia el este en el territorio *kuru-pañcāla*. El *Kauṣitakī-brāhmaṇa* y su correspondiente *āraṇyaka* se caracterizan por presentar las ideas de manera más sistemática que la otra escuela ṛgvédica y por ello se encuentran menos datos que permiten localizarlo; sin embargo, parece que se configuró en la misma zona que la segunda parte del *Aitareya-brāhmaṇa*<sup>193</sup>.

La escuela *jaiminīya* o *talavakāra* del *Sāmaveda* se desarrolló en un territorio mucho más meridional que se extiende hasta la India central. Limitado al norte y este por la zona oriental de Rajastán y el norte de Madhya Pradesh, es decir, respectivamente por los ríos Chambal y Ken, al oeste por el desierto y el mar Árabe y al sur por el río Narmada y la cordillera de Vindhya<sup>194</sup>.

Poca información se encuentra sobre la localización del *Pañcaviṃśa-brāhmaṇa* (*PB*) y el *Ṣaḍviṃśa-brāhmaṇa* (*SB*). No obstante, se recogen más detalles geográficos de la zona de Kurukṣetra que en cualquier otro texto. La relación de estos textos con el *Jaiminīya-brāhmaṇa* se parece, según Witzel<sup>195</sup>, a la que se observa entre los dos *brāhmaṇas* de las escuelas del *Rgveda*.

Las escuelas brahmánicas mejor estudiadas son, sin duda, las del *Śatapatha-brāhmaṇa*<sup>196</sup>. *SB* 1-5 de la versión *mādhyandina* procede aparentemente de una zona más oriental que *SB* 6-10 y se observa un buen conocimiento de Videha. El río Sadānīrā, que se ha identificado con el actual Gaṇḍakī, representa la frontera entre los *kuru-pañcālas* y los *kosala-videhas* que se cita en *SB(M)* 1.4.1.17. También se nombra el rey del territorio *kāśi* Ajātaśatru<sup>197</sup> y el famoso Yājñavalkya. Los brahmanes Uddālaka Āruṇi y su hijo

<sup>190</sup> Witzel 1987, 178-184.

<sup>191</sup> Witzel 1997a, 270.

<sup>192</sup> Es decir, el que es limitado por el Himalaya por el norte, el desierto del Sarasvatī al sur, el Panyab oriental al oeste y los asentamientos muy poblados de la región del Yamunā-Gaṅgā *doāb*.

<sup>193</sup> Witzel 1987, 185ss.

<sup>194</sup> Witzel 1987, 187ss.

<sup>195</sup> Witzel 1987, 193.

<sup>196</sup> Cf. Weber 1852; Witzel 1987, 194-201; Mylius 2000 y la traducción de Eggeling 1882-1900.

<sup>197</sup> *SB* 5.5.5.14.

Śvetaketu proceden del territorio *kuru-pañcāla*, que parece haber sido la zona en la que se compusieron los primeros cinco primeros libros del *Śatapatha-brāhmaṇa*. Los libros VI-X, en cambio, contienen un mayor número de referencias a zonas orientales, por lo que todo indica que sus autores procedían de la parte oriental del territorio *kuru-pañcāla* o incluso de la parte occidental de Kosala-Videha. La redacción final de la versión *kāṇva* tuvo lugar probablemente en la tierra de Kosala o el territorio al norte de los ríos Ganges y Yamunā. Se cita el río Sadānīrā como frontera entre el territorio *kuru-pañcāla* y el que abarca Kosala y Videha<sup>198</sup>. Es posible que los *kāṇvas* pertenecieran a los *pañcālas*<sup>199</sup>. Los libros finales del *Śatapatha-brāhmaṇa*, que son los más relevantes para este trabajo, fueron compuestos aparentemente en zonas más orientales, aunque se sigue calificando a gente que vive más hacia Oriente como *asurya*, que en este caso se podría traducir como "demoniacos". La corte del rey Janaka de Videha es uno de los lugares en los que supuestamente tienen lugar las discusiones más relevantes del gran maestro brahmánico Yājñavalkya. No obstante, *ŚB(K)* se ha configurado siempre en una zona más occidental que *ŚB(M)* y en el caso concreto de *ŚB(M)* 10, Witzel<sup>200</sup> admite la posibilidad de que fuera importado de zonas más occidentales, y el conocimiento mutuo de las teorías que se exponen en los libros finales del *ŚB* y en las parte más recientes del *JB* que se han añadido al principio del *brāhmaṇa* parece evidente.

En resumen, Witzel<sup>201</sup> distribuye y ordena cronológicamente la compilación de los textos entre los grandes centros políticos y culturales de la siguiente manera: Panjab (*RV*) > Kurukṣetra (*PS*; *KS/MS*, *AB* 1-4) > Pañcāla (*TS/TB*, *VādhB*; *KB*) > áreas orientales: Kosala (*ŚB(K)*, *BaudhŚS*, *KB/ŚāṅkhŚS*, *AV(Ś)*); Videha (*ŚB(M)*, *AB* 5-8, *Śākalya (RV)*, *PB*; > zonas más meridionales: *JB*, en la zona más occidental, y la recensión *mādhyandina* más reciente, en la zona oriental.

<sup>198</sup> *ŚB(K)* 2.3.4.14.

<sup>199</sup> Witzel 1987, 199.

<sup>200</sup> Witzel 1989, 204.

<sup>201</sup> Witzel 1997a, 336; cf. Witzel 1989, 110-117.



## 1.6 Convenciones tipográficas y citas abreviadas

Uno de los problemas para el cual no existe una solución realmente satisfactoria es el de la acentuación de los términos transcritos. Generalmente se suelen acentuar las partes en verso, especialmente en védico. La mayoría de los expertos especializados en uno de los géneros suelen acentuar los términos védicos cuando se citan de las *saṃhitās* y transcribirlos sin acentos, para los pasajes de *brāhmaṇas* y otros géneros posteriores. En este sentido he acentuado en la sección dedicada a las *saṃhitās*, salvo los términos técnicos literarios, todos los términos que proceden y que se citan en los himnos védicos y he mantenido sin acentuación conceptos o teorías posteriores. Así, puedo hablar en una misma frase del concepto de *kárman* en los himnos del *Ṛgveda* y en sus implicaciones para la teoría del *karman* que se desarrolla en la literatura posterior.

Tampoco existe una convención clara para las transcripciones tanto de conceptos como de nombres propios, sobre todo de las formas en plural, y no hay una clave que nos permita distinguir si un sustantivo es personificado o no. Por razones estéticas he prescindido de señalar todos los temas con un guión final; en cambio, lo he mantenido para las raíces verbales. En líneas generales me he inclinado a aceptar las transcripciones tradicionales o generalmente empleadas. En la medida de lo posible he transcrito tan sólo el tema de los términos, y, cuando éstos son suficientemente conocidos, me he limitado a pluralizarlos añadiéndoles una "-s" de plural y eliminando el acento. Así, me refiero a los míticos sabios que supuestamente compusieron los himnos védicos como *ṛṣis* y no como *ṛṣayas*. Siempre que he podido he tratado de mantener la minúscula para todos los términos védicos, independientemente de que estuvieran manifiestamente personalizados o no. Más complicado es, por ejemplo, el caso de *vāc*, que puede referirse tanto a una palabra cualquiera como a *Vāc*, la palabra sagrada, o, más tarde, al habla, una de las facultades del hombre.

Un himno (*sūkta*) se compone en uno de los metros védicos. Los más frecuentes son *triṣṭubh*, *gāyatrī*, *jagatī* y *anuṣṭubh*. Éste último se convierte en el verso predominante en época posterior<sup>202</sup>. Cada *stanza* se conforma de secuencias de sílabas llamadas estrofas o pies (*pāda*), generalmente de ocho sílabas, y éstas se organizan en hemistiquios (*avasāna*) de 2+2 o 2+1 pies. Aunque muchos editores separan mediante

<sup>202</sup> Sobre la métrica védica, véase el breve y conciso "Appendix II" de la gramática védica para estudiantes de Macdonell 1916, 438-447.

espacios añadidos y saltos de línea cada *pāda*, yo me limito a señalar los hemistiquios empleando los separadores habituales: una barra (|) al final del primer hemistiquio y dos barras (||) al final del verso, así como una barra simple entre las secuencias y doble al final de cada sección en los textos en prosa. A la hora de citar algunos pasajes precisos o partes de versos, no obstante, he conservado la indicación mediante letras del pie concreto al que se quiere hacer referencia. El primer hemistiquio suele estar formado por los *pādas* a y b; el segundo a veces cuenta con los *pādas* c y d, a veces tan sólo de un *pāda* c. Al final he recogido en un índice específico todos los pasajes traducidos y comentados en este trabajo.

Para no complicar innecesariamente la localización de las citas de algunas obras fundamentales, que cuentan con un número elevado de ediciones, me he limitado a señalar el pasaje que se comenta o se traduce, o a remitirme a la voz, sin indicar ni el año de las respectivas ediciones ni el número de las páginas. Se trata principalmente de las traducciones del *Ṛgveda* de Geldner<sup>203</sup>, del *Atharvaveda* de Whitney, de la *Taittirīya-saṃhitā* de Keith o las diferentes traducciones de los *Vedas* de Griffith<sup>204</sup>, así como las entradas en el *Wörterbuch zum Rig-Veda* de Grassmann<sup>205</sup>, en el *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen* de Mayrhofer<sup>206</sup>, que además cito con la abreviatura EWA, o el *Lexikon der indogermanischen Verben*, abreviado con las siglas LIV, editado por Rix<sup>207</sup>, y las referencias a los sucesivos tomos de la *Altindische Grammatik* de Wackernagel que ha contado con la colaboración de Debrunner<sup>208</sup> y que cito con la abreviatura *AiG*. Todas las abreviaturas empleadas se recogen al final de este trabajo.

---

<sup>203</sup> Geldner 1951.

<sup>204</sup> *Ṛgveda* (Griffith 1896), *Sāmaveda* (Griffith 1893), *Yajurveda blanco* (Griffith 1899) y *Atharvaveda* (Griffith 1895-1896).

<sup>205</sup> Grassmann 1873, que se cita según la versión revisada de M. Kozianka, publicada en 1996 por Harrassowitz en Wiesbaden.

<sup>206</sup> Mayrhofer 1986-2001.

<sup>207</sup> Rix 2001.

<sup>208</sup> Wackernagel 1896.

## 2 Antecedentes en las *saṃhitās*

### 2.1 Introducción

El hombre védico prestaba toda su atención a la vida, su gente y su patrimonio. La preocupación por la supervivencia en el Más Allá sólo se empieza a reflejar en algunos himnos tardíos del *Ṛgveda* y en las *saṃhitās* posteriores. A partir de ese momento, se expresa el deseo de alcanzar la inmortalidad en el cielo y se espera que el enemigo encuentre la muerte o la aniquilación total en un lugar profundo y oscuro. En los *brāhmaṇas* se insiste en la vía que conduce a la inmortalidad y en los complejos rituales que hay que realizar para lograrlo. Pero hasta la época de las *upaniṣads* no se puede afirmar que la doctrina, que recibe el nombre de *saṃsāra*, según la cual los hombres tienen que nacer una y otra vez hasta encontrar la liberación (*mokṣa*) del ciclo de reencarnaciones, está plenamente configurada. En paralelo se empiezan a vislumbrar en algunos himnos védicos los antecedentes de otra doctrina, la teoría del *karman*, que en la India formará una parte esencial de la doctrina de la transmigración: las "buenas acciones" (*sukṛtās*<sup>1</sup>) se acumulan en los mundos celestiales, mientras que las malas acciones se convierten en ataduras que sujetan a sus autores al mundo material y les impiden acceder al cielo<sup>2</sup>.

Muchos de los textos que vamos a comentar en este capítulo han sido aducidos como prueba de que ya existía la creencia en la transmigración de las almas en la época en la que se compilaron los himnos védicos<sup>3</sup>. Windisch, Henseler y von Glasenapp

<sup>1</sup> Sobre los criterios que he seguido para la acentuación de los términos védicos, cf. § 1.6.

<sup>2</sup> Bodewitz 2006.

<sup>3</sup> Henseler 1928, 7-8 interpreta en este sentido *RV* 1.110.4, donde se afirma que los *ṛbhus* obtienen una nueva vida después de morir. Böhtlingk 1893, 88-92 ve referencias a la transmigración en *RV* 1.164.30, 38. Geldner 1892-97, 289 reconoce la idea de *saṃsāra* en *RV* 10.14.2 y recoge la interpretación de Pischel que observa lo mismo en *RV* 4.42.1cd (cf. Geldner 1901, 3). Keith 1914, cxxviii (véase también Oldenberg 1912, 212), en cambio, critica las interpretaciones de Geldner y Roth 1892, 795 en las que asumen una posible referencia a la transmigración en *RV* 4.42.1, 7.33.9 y 10.14.2; y la de Boyer 1901, 464 y Windisch 1908, 58 acerca de *RV* 10.14.14. Ranade 1926, 147-152 incluso llega a afirmar que en los libros del *Ṛgveda* ya se encuentran "los tres momentos clave en la idea de la transmigración" en los versos *RV* 1.164.31; 10.16.3 y 10.58.1-12. Otros pasajes que se han relacionado con la idea de transmigración son *RV* 4.26.1; 4.27.1; 6.16.35; 10.14.8; 10.16.5; 10.56.5-7 o 10.85.19 (= *AV* 7.81.2; 14.1.24). Incluso Whitney 1905 interpreta la formulación del deseo de salir volando con la mente en *AV* 12.2.52 como una referencia a la transmigración. *RV* 10.16.3, a su vez, ha sido interpretado por muchos como la primera referencia de la teoría del *karman*.

observan los primeros brotes de la teoría de la reencarnación en las *saṃhitās*<sup>4</sup>. Witzel<sup>5</sup>, a su vez, observa que hay suficientes indicios para suponer que la creencia de que el alma vuelve a nacer, principalmente en la misma familia, ha formado parte de la cosmovisión de los pueblos indoeuropeos; de modo que defiende que el núcleo de la creencia clásica de la India en la reencarnación es, al menos, tan antigua como el último periodo de convivencia de los pueblos indoeuropeos y, desde luego, más antigua que la teoría "clásica" de reencarnación tal como se encuentra en las *upaniṣads*.

Autores como Keith<sup>6</sup>, en cambio, descartan toda referencia explícita a la transmigración de las almas en el *Ṛgveda*; dejando abierta la posibilidad de que algunas teorías y creencias reflejadas en los himnos védicos hayan propiciado su surgimiento. En este sentido, Horsch<sup>7</sup> sigue el enfoque de buscar y estudiar en las *saṃhitās* los elementos que hayan podido marcar el proceso de la posterior configuración de la doctrina de la transmigración. Asumiendo que tanto entre las poblaciones indoeuropeas como entre las tribus autóctonas existían diferentes creencias de carácter animista, defiende<sup>8</sup> que, aunque en un primer momento la creencia en la transmigración de las almas fuera probablemente ajena a las doctrinas indo-arias, hay indicios suficientes para considerar que se trata de un desarrollo auténticamente védico, que se puede estudiar detalladamente, considerando poco relevante un posible influjo no ario. Horsch, igual que Keith, descarta todo intento de interpretar algunos pasajes dudosos del *Ṛgveda* en este sentido<sup>9</sup>. De manera que podemos resumir la situación que se refleja en los himnos del *Ṛgveda* con las palabras de Maurer:

Encontramos en el *Ṛgveda* una serie de pasajes que, a pesar de cierta oscuridad inherente y el hecho de admitir diferentes interpretaciones, pueden haber conducido a la doctrina de la transmigración sirviendo como terreno fértil para su maduración en época védica posterior. Aunque no son numerosos, estos pasajes en su conjunto pueden sugerir que la idea de la transmigración no fue algo que surgió de la nada, algo

<sup>4</sup> Windisch 1908, 58-59; Henseler 1928, 37-39 y von Glasenapp 1955, 104.

<sup>5</sup> Witzel 1983.

<sup>6</sup> Keith 1925, II, 415s., 570; véase también Whitney 1873; Macdonell 1897, 166; Deussen 1920b, 268; Senart 1927, xi-xii; Hume 1931, 54 y, con matices, Narahari 1944, 178.

<sup>7</sup> Horsch 1971.

<sup>8</sup> Horsch 1971, 100-105.

<sup>9</sup> Sobre la discusión acerca de la ausencia de la teoría de la transmigración en los *Vedas*, véase Horsch 1966, 296-305.

completamente nuevo que en su momento se asentó firmemente y para siempre en la religión védica<sup>10</sup>.

Para establecer, en la medida de lo posible, una línea evolutiva de las diferentes teorías trataré de distinguir entre lo que se expresa en los himnos védicos y lo que se interpreta en los *brāhmaṇas* y textos más recientes. Aun así, comentaré ideas y conceptos posteriores que, aunque no se mencionen explícitamente en los himnos védicos, pueden contribuir a comprender mejor el proceso de configuración de la doctrina de la transmigración. A pesar del gran número de temas que trato de abarcar en este capítulo no pretendo en absoluto resumir la cosmología védica. Mi intención es mostrar cómo en la doctrina formulada en las *upaniṣads* confluye un gran número de elementos presentes ya en los himnos védicos; de modo que tan sólo profundizo en los aspectos que considero más relevantes, bien consciente de que cada uno de ellos merecería un estudio mucho más pormenorizado. He procurado que el análisis de las piezas no nos impida comprender su función como antecedente y el lugar que les corresponderá en el gran mosaico de la doctrina de la transmigración de las almas tal como se expone en las *upaniṣads*.

En primer lugar, me centraré en los ciclos y las fuerzas que actúan a nivel cósmico; en segundo lugar, en los elementos que conforman e influyen directamente en el ser humano; a continuación, analizaré los pocos datos que nos permiten reconstruir a grandes rasgos una escatología védica; y finalmente estudiaré los antecedentes de la teoría del *karman*. Por tanto, pasaré del macrocosmos al microcosmos, para luego centrarme en los caminos que unen ambos niveles y en la fuerza que impulsa a los seres a avanzar por ellos.

---

<sup>10</sup> Maurer 1995, 208 (traducido del inglés).

## 2.2 Los ciclos de la naturaleza y la imagen del continuo morir y renacer

### 2.2.1 Introducción

La naturaleza ha servido a lo largo de la historia como fuente de inspiración de ideas y teorías. Gran parte de los inventos más revolucionarios, en prácticamente todos los ámbitos de la ciencia, se deben a una observación detallada y profunda de procesos naturales. De modo que si hoy en día la naturaleza sigue sirviendo como modelo, incluso para desarrollar los productos más innovadores y de alta tecnología, es evidente que en otros tiempos, en los que los hombres se han visto afectados de manera mucho más inmediata por ella en todo lo que hacían, ha tenido que marcar profundamente su concepción del mundo, del cosmos, de la vida y de la muerte<sup>11</sup>.

Las imágenes de la naturaleza en las que nos centraremos en este apartado son las que transmiten un movimiento cíclico que implican en muchos casos un proceso continuo de morir y renacer. En la primera parte de esta sección estudiaremos los grandes ciclos naturales protagonizados por la propia naturaleza, los movimientos del sol, de la aurora y de la luna; en la segunda nos centraremos en ciclos que conforman las unidades de tiempo y la imagen de la rueda, que derivan de esos movimientos cíclicos de la naturaleza, y finalmente analizaremos los ciclos del fuego, del agua y del Soma en los que el hombre interviene activamente, aunque no dejen de ser cósmicos<sup>12</sup>.

### 2.2.2 El movimiento de los astros

*VS 20.23cd*

*samā vavarti prthivī sam uṣāḥ sām u sūryaḥ \*

*sām u víśvam idāṃ jāgat \*

Gira la tierra, la aurora y el sol,  
todo este mundo conjuntamente.

---

<sup>11</sup> Horsch 1971, 113-116.

<sup>12</sup> Para esta parte, véase también Kahle 2010a.

Una de las características fundamentales del mundo que nos rodea es que todo está en continuo movimiento. El girar constante de los astros marca los tiempos y ciclos terrestres y con ello la vida de los hombres. En prácticamente todas las culturas de la Antigüedad encontramos divinidades ligadas a ciclos naturales que pasan por algún tipo de muerte y resurrección<sup>13</sup>. Muchas son de carácter agrario y simbolizan el morir y resurgir anual de la naturaleza<sup>14</sup>. En los himnos védicos, en cambio, es a los ciclos representados por los astros y regidos por el orden del cosmos (*ṛtá*<sup>15</sup>) a los que se presta más atención.

### 2.2.3 El sol

El movimiento del sol que nace y muere cada día a los ojos de los hombres, que marca el cambio de estaciones y el ciclo anual, es para nuestros propósitos, sin duda, el más relevante. El curso del sol representa como ningún otro elemento este orden cósmico, el *ṛtá*, al que, según la concepción védica, todo está sometido, incluidos los dioses. Especialmente los himnos del *Ṛgveda* presentan un marcado carácter solar. Los aspectos oscuros de algunas otras divinidades apenas se mencionan. Tan sólo hay un himno dedicado a la noche que destaca, precisamente, su aspecto luminoso<sup>16</sup>. Las referencias al sol en las *samhitās* son innumerables; aquí se presentan únicamente algunos pasajes característicos y relevantes para nuestro estudio, sobre todo, versos en los que se alude a su movimiento cíclico y se interpreta su salida diaria como un nuevo nacimiento.

El sol como astro es habitualmente llamado Sūrya. El dios Savitr̥, a su vez, simboliza la fuerza que irradia el disco solar y que despierta el mundo por la mañana, provocando con su marcha el descanso por la noche:

*RV 4.53.3*

*āprā rājāṁsi divyāni pārthivā ślókam devāḥ kṛṇute svāya dhārmaṇe |  
prā bāhū asrāk savitā sāvīmani niveśāyan prasuvānn aktūbhir jāgat ||*

<sup>13</sup> Se trata de los dioses que también se conocen como *dying gods*, término acuñado por Frazer en 1890.

<sup>14</sup> Compárese con Perséfone en la mitología griega o la figura de Ištar en las religiones del Antiguo Oriente Próximo.

<sup>15</sup> § 2.7.1.

<sup>16</sup> *RV 10.127*. Es en el *Atharvaveda* donde el miedo a la noche se refleja en un mayor número de himnos en los que se pide protección durante la noche (*AV 19.47-50*).

Él ha llenado las regiones celestes, las terrestres; el dios realiza su llamada siguiendo su propia ley;

Savitṛ en su impulso ha extendido sus brazos, avanza haciendo descender y haciendo surgir el universo cada noche.

Savitṛ representa mucho más que el cuerpo celeste del sol, sobre todo en los libros más antiguos del *Ṛgveda*: es la fuerza que brilla a través del sol; la divinidad que adjudica a los dioses la inmortalidad y los plazos de vida a los hombres<sup>17</sup>. No parece verse afectado por la aparición y la desaparición del sol. Sūrya, en cambio, representa el disco solar y la luz que irradia<sup>18</sup>; es quien mide los días<sup>19</sup> y, por tanto, prolonga también los días de vida<sup>20</sup>.

La importancia del saludo y de la despedida diaria del sol se ha mantenido en el hinduismo hasta hoy en día. El verso conocido como *Gāyatrī* o *Sāvitrī*<sup>21</sup> sigue siendo el *mantra* central en el hinduismo y se recita o se medita sobre él todos los días a la salida y a la puesta del sol.

La imagen del despertar diario del sol y, por tanto, la idea de que el sol duerme durante la noche es una de las posibles explicaciones de su desaparición nocturna<sup>22</sup>. No son muchos los himnos védicos en los que se interpreta el aparente movimiento del sol como un continuo morir y renacer<sup>23</sup> y pertenecen a fases tardías de la composición de los himnos del *Ṛgveda*:

*RV 1.6.4*

*ād āha svadhām ānu pūnar garbhatvām eriré |*  
*dādhānā nāma yajñīyam ||*

<sup>17</sup> *RV 4.54.2*.

<sup>18</sup> Ambos nombres se han relacionado con la raíz verbal indoeuropea *\*sūl-* (Pokorny 1959, 881) o *\*suh<sub>2</sub>l<sup>o</sup>-* (Mayrhofer 1986-2001 [=EWA], s. v.). Tanto el sufijo de agente *\*-ter*, como el sufijo adjetival *-ya* dejan claras sus funciones específicas.

<sup>19</sup> *RV 1.50.7*.

<sup>20</sup> *RV 8.48.7*.

<sup>21</sup> *RV 3.62.10*; véase Panikkar 1977, 38-43 y cf. § 2.8.6.6.

<sup>22</sup> Hillebrandt 1924-25. Día y Noche también se imagina como mujeres, madres del Sol, o como sus mantos con los que se viste de día o de noche (*AV 13.2.43*; *TS 3.2.2*). En *RV 1.115.4* y *2.38.4* es la Noche la que rodea respectivamente a Sūrya y a Savitṛ con su manto oscuro. Savitṛ monta en el carro y se cubre de oscuridad tenebrosa (*kṛṣṇéna rājasā*) en *RV 1.35.2, 4*. Otra imagen es la de Savitṛ circulando alrededor de la Noche (*RV 5.81.4*;). Más tardía es la concepción del sol mostrando a la tierra su lado oscuro cuando gira de noche hacia el Este (*AB 3.44.6ss.*).

<sup>23</sup> Brown 1968a, 203-205 defiende que los himnos *RV 1.164.30, 32* y *38* hacen alusión a los sucesivos nacimientos del sol; como veremos más adelante, no comparto su interpretación en este caso.



Entonces han dispuesto que según su propia costumbre<sup>24</sup> volviera de nuevo al estado de embarazo,  
ganándose un nombre digno de sacrificio.

El sol vuelve al vientre materno durante la noche para volver a nacer el día siguiente. Este verso se refiere al mito de Vala que simboliza el establecimiento del nuevo orden cósmico. Indra y sus ayudantes<sup>25</sup>, después de derrotar al monstruo Vala, han liberado la luz al abrir la cueva en la que estaban encerrados el sol y las vacas escondidas por Vala. El sol vuelve para un "nuevo embarazo" (*púnar garbhatvám*) al vientre de la oscuridad, simbolizado por la cueva, y renace de él una y otra vez. La imagen del renacer diario se intensifica en el *Atharvaveda*<sup>26</sup>:

*AV 13.2.25*

*róhito divam áruhat tápasā tapasvī |*

*sá yónim áliti sá u jāyate púnah sá devānām ádhipatir babhūva ||*

El Rojizo ha ascendido el cielo con ardor, concentrado en el ardor;

éste vuelve al vientre materno y nace de nuevo, éste se ha convertido en el gobernante de los dioses.

En este verso se escenifica el renacer diario como un acto cosmogónico. El sol nace del *tápas*<sup>27</sup>, el ardor creativo del que surgió todo el universo.

<sup>24</sup> Véase el apartado dedicado al concepto de *svadhā* (§ 2.8.9.2).

<sup>25</sup> En *RV* 10.68 el nombre de Indra es sustituido por Bṛhaspati. Los ayudantes de Indra en *RV* 1.6 son, según Geldner los *aṅgirasas*; según los comentaristas tradicionales, los Marutas, los acompañantes naturales de Indra. Los *aṅgirasas* como acompañantes y ayudantes de Agni son los sacerdotes por excelencia. Si interpretamos que fueron ellos los que con esta obra se ganaron un "nombre digno de sacrificio" (es decir, que se convirtieron en inmortales perceptibles de recibir culto), se trataría de un ejemplo de la reivindicación, un tanto anacrónica, de la clase sacerdotal y del papel fundamental que desempeñaron y desempeñan en el establecimiento y el mantenimiento del nuevo orden cósmico que se conserva gracias al correcto cumplimiento del culto a los dioses, realizado o supervisado por ellos. El papel del hombre en el mantenimiento del *ṛtá* se estudiará a lo largo de los siguientes capítulos.

<sup>26</sup> En *AV* 13.2.43c se describe también la imagen del sol envuelto en las tinieblas (*rājas*).

<sup>27</sup> *Tápas* en los himnos tardíos del *Ṛgveda* simboliza el "ardor" creativo, el calor de la incubación, del que surge el universo (*RV* 10.129.3; 10.190) y el ardor interno provocado por la entrega personal al culto de los que tratan de comprender el *ṛtá* en su interior (*RV* 10.109.4; 10.154; 10.169.2; 10.183.1). A este segundo aspecto se dedican los que deciden retirarse de la actividad física, en la medida de lo posible, para crear en su interior este ardor que les permita vivir desde dentro la verdad que se esconde detrás de la apariencia. Los que siguen este camino se convierten en sabios, en conocedores del *ṛtá*. Con el tiempo *tápas* se ha convertido en la palabra para ascetismo.

### 2.2.4 Uṣas, la aurora

El sol no sale directamente de la oscuridad, sino que es precedido por la aurora. Uṣas<sup>28</sup> es la diosa que releva a su hermana la Noche (*nákta*) y como símbolo de la esperanza anuncia la salida del sol, la llegada del nuevo día:

*RV 1.92.10-11*

*púnaḥ-punar jáyamānā purāñtī samānām várṇam abhī súmbhamānā |*

*śvaghnīva kṛtnúr víja āminānā mártasya devī jaráyanty áyuh ||*

La anciana que nace una y otra vez luciendo el mismo color;

la diosa que envejece al mortal reduciendo su tiempo de vida, como el hábil jugador de dados sus malas tiradas.

*vyūrṇvatī divó ántām abodhy ápa svásāraṃ sanutár yuyoti |*

*praminatī manuṣyā yugāni yóṣā jārāsya cákṣasā ví bhāti ||*

Descubriendo los límites del cielo se ha despertado; ella empuja a su hermana a las lejanías.

Disminuyendo las edades de los hombres, la doncella brilla con el ojo de su novio.

Pero Uṣas, la novia que se sonroja ante la llegada de su novio, Sūrya (el disco solar), recuerda, a la vez, que ha pasado el día anterior. Su aparición se asocia, incluso de manera más explícita que la del sol, con el paso de los días y la disminución del tiempo de vida de los hombres. Los hombres ven pasar a la aurora durante un tiempo y desaparecen; otros la verán en el futuro. Ella, en cambio, eternamente joven, amanece<sup>29</sup>, sin cesar, una y otra vez:

*RV 1.113.11, 13*

*īyúṣ té yé pūrvatarām ápaśyan vyuchántīm uṣásam mártýāsaḥ |*

*asmābhir ū nú praticákṣyābhūd ó té yanti yé aparīṣu páśyān ||*

Se han ido los mortales que vieron nacer la aurora resplandeciente más antigua;

ahora se ha dejado contemplar por nosotros; vienen los que la van a ver en el futuro.

*śásvat puróṣā vy ùvāsa devy átho adyédām vy àvo maghónī |*

<sup>28</sup> El nombre *uṣás* deriva de la raíz verbal *vas-* ("brillar, iluminar") y se refiere al momento en el que el cielo se empieza a iluminar (cf. *\*h<sub>2</sub>ues-*; Rix 2001, 260s.).

<sup>29</sup> En el verso *RV 1.123.2* es llamada *punarbhū* ("resurgida").

*átho vy ùchād úttarām̐ ánu dyūn ajārām̐tā carati svadhābhiḥ ||*

Continuamente antes la aurora ha brillado, la diosa, entonces y ahora se ha mostrado,  
rica en dones;  
que brille también en los días venideros; sin envejecer, inmortal, avanza según su  
costumbre.

Así, Uṣas, "anciana pero joven"<sup>30</sup>, que como fenómeno natural es en sí efímera,  
se ha convertido en un símbolo de la inmortalidad:

*RV 3.61.3*

*úṣaḥ pratīcī bhūvanāni vísvordhvā tiṣṭhasy amṛtasya ketūḥ |*

*samānām ārtham caraṇīyāmānā cakrām iva navyasy ā vavṛtsva ||*

Uṣas, volviéndote hacia todos los seres te eriges como el estandarte de la inmortalidad.

Dirigiéndote a la misma meta como una rueda, vuélvete de nuevo hacia aquí, tú eres la  
[diosa] más reciente.

La aurora nace en diferentes puntos del horizonte a lo largo del año y presenta  
una gran variedad de colores. Ningún amanecer es igual al del día anterior; de modo que  
se plantea inevitablemente la pregunta de si es la misma aurora que surge día tras día o  
si cada día nace una aurora nueva:

*RV 4.51.4ab*

*kuvīt sá devīḥ sanāyo návo vā yāmo babhūyād uṣaso vo adyá |*

¿Será éste un viaje antiguo o uno nuevo, vosotras, divinas auroras?

En el libro X se formula la pregunta de forma más clara, revelando un profundo  
interés de carácter metafísico-especulativo por el conocimiento de la realidad que se  
esconde detrás de la apariencia:

*RV 10.88.18*

*káty agnāyaḥ kāti sūryāsaḥ káty uṣāsaḥ káty u svid āpaḥ |*

*nópaspijam vaḥ pitaro vadāmi pṛchāmi vaḥ kavayo vidmāne kām ||*

¿Cuántos fuegos, cuántos soles, cuántas auroras, cuántas aguas hay?

No os planteo una pregunta capciosa, Padres<sup>31</sup>, os pregunto, sabios, sólo para saberlo.

<sup>30</sup> *RV 3.61.1c.*

Una posible respuesta la encontramos en el libro VIII:

*RV* 8.58.2

*éka evāgnīr bahudhā sāmiddha ékaḥ sūryo víśvam ānu prābhūtaḥ |*  
*ékaivóṣāḥ sárvaṃ idāṃ ví bhāty ékaṃ vā idāṃ ví babhūva sárvaṃ ||*

Uno solo es el fuego que se enciende de múltiples maneras, uno es el sol que todo lo preside;

una sola aurora ilumina todo este [mundo]. Efectivamente Uno es todo este [mundo].

Es este uno de los primeros versos en los que se atisba la doctrina del Uno, la idea de que todo el cosmos está formado por un ser universal<sup>32</sup>. Hay que recordar, no obstante, que este tipo de preocupaciones transcendentales y, sobre todo, la pregunta sobre el origen del mundo, más allá de una explicación mitológica, surgen tan sólo en la última época del *Ṛgveda* y encuentran su formulación filosófica en las *upaniṣads*.

Es significativo que no encontremos un pasaje que haga, fuera de toda duda, referencia al atardecer que, por "vestirse" de los mismos colores que la aurora, sería su pareja lógica<sup>33</sup>. Es probable que se deba al silencio casi total en el *Ṛgveda* acerca de los elementos relacionados con la oscuridad y la muerte. Lo que importa es que el sol vuelva a nacer, que la luz del día vuelva a iluminar el mundo. Del anochecer, de la muerte, prácticamente no se habla<sup>34</sup>. Ya mencionamos que ni siquiera Nakta, la divinidad de la noche, representa la oscuridad, sino la luminosidad de la noche, su aspecto tranquilizador que se debe a la luz desprendida por las estrellas. La labor en la que se turnan ambas hermanas consiste en proteger a la humanidad ante la oscuridad dando paso a la luz del nuevo día.

<sup>31</sup> Los Padres (*pitáras*) son los sabios y los antepasados ya fallecidos hace un tiempo que al concluir su vida en la tierra se han convertido en inmortales y disfrutan en las esferas celestiales en compañía de Yama, el rey de los muertos, y de los demás inmortales. Un familiar muerto no forma parte del grupo de los *pitáras* hasta que no se haya celebrado un ritual específico. También los míticos *ṛṣis* o los *kavyas*, los sabios cantores responsables de transmitir la sabiduría, son considerados *pitáras*.

<sup>32</sup> Véase *RV* 10.129 (§ 2.6.2).

<sup>33</sup> No queda claro si *uśás* también se puede referir al atardecer. Graßmann, s. v. "uśás", propone que la forma en dual *uśāsā* en *RV* 8.27.2b implica tanto al amanecer como al atardecer. La aurora aparece frecuentemente en dual con su hermana la Noche. El tipo de compuesto que forman los dos nombres permite, si se trata de un compuesto habitual, que sólo se exprese el segundo en dual, sobreentendiéndose el primero. Esto explicaría la forma de dual *uśāsā*, descartando, así, la propuesta de Graßmann. Otro ejemplo de *uśás* que ofrece dudas a la hora de interpretar si se refiere al atardecer o si es meramente una metáfora del día, lo encontramos en *RV* 10.127.3 y 7.

<sup>34</sup> Uno de los pocos versos puede ser *RV* 10.114.2, donde, según el comentario de Geldner, las tres divinidades destructoras (*Nirṛti*) parecen referirse a la puesta del sol, el apagado del fuego y el cese del viento.

### 2.2.5 La luna

Como recuerda Griswold<sup>35</sup> tanto Oldenberg<sup>36</sup> como Hillebrandt<sup>37</sup> han relacionado la luna con la sede del dios Varuṇa<sup>38</sup>. La identificación del sol con Mitra y de la luna con Varuṇa es tentadora; pero así como el primer caso es dudoso, no encontramos indicios suficientes en el *Ṛgveda* para asumir la vinculación de Varuṇa con la luna<sup>39</sup>. La luna en el *Ṛgveda* desempeña un papel claramente subordinado al sol, tanto en importancia como en relevancia. De nuevo observamos que todo lo relacionado con la oscuridad, la noche o la muerte ocupan, como mucho, un lugar secundario. No obstante, la luna con sus cambios de fases es un *locus classicus* y su ciclo se puede concebir como un elemento preparatorio para la teoría de la transmigración<sup>40</sup>.

*RV* 1.144.4

*yām īm dvā sāvayasā saparyātaḥ samāné yonā mithunā sāmokasā |*  
*dīvā nā náktam palitō yūvājani purū cārann ajāro mānuṣā yugā ||*

Al que cuidan los dos<sup>41</sup> que son de la misma edad, la pareja que se aloja en el mismo vientre;

De día como de noche el encanecido [ha nacido] como un joven, recorriendo sin envejecer muchas edades de los hombres.

También en el siguiente himno se aplica al ciclo lunar el mismo lenguaje de morir y renacer:

*RV* 10.55.5<sup>42</sup>

*vidhūm dadrāṇām sāmāne bahūnām yūvānam śāntam palitō jagāra |*  
*devāsya paśya kāvyam mahitvādyā mānāra sā hyāḥ sām āna ||*

<sup>35</sup> Griswold 1971, 111.

<sup>36</sup> Oldenberg 1923b, 178ss.

<sup>37</sup> Hillebrandt *apud* Griswold 1971, 111.

<sup>38</sup> Varuṇa, el dios soberano al que se ha tratado de relacionar con Οὐρανός (sobre este dudoso parentesco véase Lüders 1951, 3 n. 2) y Ahura Mazda, representa los aspectos oscuros de la noche, las aguas, de los tiempos primordiales.

<sup>39</sup> Véase también Lüders 1951, 6.

<sup>40</sup> Horsch 1971, 103. Hillebrandt 1924-25, 115-116 asocia la imagen del continuo renacer principalmente con la luna y no con el sol o la aurora, pero su punto de vista es puesto en duda por Griswold 1971, 234.

<sup>41</sup> Noche y día, cielo y tierra (cf. *RV* 1.159.4) o el *hotṛ* y el *adhvaryu* o *udgātṛ* (cf. *RV* 1.83.3; 1.173.2).

<sup>42</sup> Véase también *AV* 9.10.9 (= *SV* 1.325s.; *TĀ* 4.20.1; *MS* 4.9.12).

Al solitario que corre en compañía de muchos, al que es joven, el anciano se lo ha tragado.

Admira la sabiduría del dios en su grandeza, hoy ha muerto el que ayer respiraba plenamente.

Indra traza las fases de la luna y, por tanto, es por su sabiduría por lo que la luna que un día "respira plenamente", "ha muerto" al día siguiente.

Los versos ṛgvédicos quizás más relevantes referentes a la luna se encuentran en el himno matrimonial del libro X, un himno tardío del *Ṛgveda*:

*RV 10.85.18-19*<sup>43</sup>

*pūrvāparāṃ carato māyāyaitaú śísū krīṇantau pári yāto adhvarám |*  
*viśvāny anyó bhūvanābhicāṣṭa ṛtūṃr anyó vidádhaj jāyate pūnaḥ ||*

Tan pronto yendo por delante como detrás avanzan los dos como por obra de magia, como dos niños jugando rodean el sacrificio.

El uno contempla todos los seres, el otro nace de nuevo, marcando las épocas.

*návo-navo bhavati jāyamānó 'hnām ketúr uśásām ety ágram |*  
*bhāgām devébhyo ví dadhāty āyán prá candrāmās tirate dīrghām áyuh ||*

[La luna] naciendo se renueva una y otra vez, como estandarte de los días se dirige hacia la aurora.

Con su llegada adjudica a los dioses su parte, la luna alarga el tiempo de vida<sup>44</sup>.

Los dos niños que rodean el sacrificio jugando, alternándose entre ellos, son el sol y la luna. Aquí es la luna la que nace de nuevo, ordenando el tiempo<sup>45</sup> y fijando con su ciclo las fechas que corresponden a las ofrendas, alargando de esta manera la vida de los oferentes.

El sol y la luna marcan el ritmo de los sacrificios; su curso y sus cambios de apariencia, sin embargo, son establecidos por los dioses; de forma que en su calidad de cuerpos celestiales, visibles para los hombres, no se consideran dioses, pues éstos viven más allá:

<sup>43</sup> Para el verso 18 véase también *TS 2.4.14a* y para el verso 19 *AV 7.81.2* y *AV 14.1.24*.

<sup>44</sup> Este verso testimoniaría según Narahari 1944, 180 que los poetas del *Ṛgveda* ya conocían la idea de supervivencia tras la muerte y nacimientos sucesivos. Según él los poetas adscriben a la luna el imaginario del destino de los hombres. Eso sí, admite que no se encuentre referencia alguna a una teoría del *karman*.

<sup>45</sup> En el verso 5 es llamada "distribuidora de los años" (*sámānām ākṛtiḥ*).

*RV* 10.12.7-8b

*yásmin devā vidátthe mādáyante vivásvataḥ sádane dhāráyante |*  
*súrye jyótir ádadhur māsya áktūn pári dyotanīm carato ájasrā ||*

En la asamblea en la que los dioses se deleitan; en la sede de Vivasvant<sup>46</sup> se sostienen<sup>47</sup>.  
 Ellos han depositado la luz en el sol, las noches en la luna; ambos giran su brillo sin  
 descanso.

*yásmin devā mánmani saṃcáranty apīcyè ná vayám asya vidma |*

En el pensamiento en el que los dioses convergen; ellos están ocultos, nosotros no lo  
 sabemos.

Los hombres no perciben directamente a los dioses y no saben si realmente acuden o no a uno de los sacrificios marcados por los dos astros. La luz se asocia con el sol, que en el *Ṛgveda* rige los rituales dirigidos a la vida; las sombras nocturnas se relacionan con la luna, que según la literatura posterior rige los sacrificios dirigidos a los antepasados. Los cambios de apariencia de los astros no afectan, sin embargo, a sus fuerzas, inherentes al curso marcado por los dioses. De modo que en este verso procedente de un himno tardío del *Ṛgveda* se diferencian claramente el mundo visible para los hombres, las fuerzas que lo mueven y los dioses que dirigen estas fuerzas y que pertenecen a otro mundo.

En el libro VII del *Atharvaveda* se recogen una serie de himnos dedicados a divinidades relacionadas con el ciclo lunar. *AV* 7.79 está dedicado a la diosa Amāvāsyā, la noche de luna nueva. En los primeros dos versos se alude a una imagen central de la luna en los textos posteriores al *Ṛgveda*: los sacrificios y los bienhechores van a la luna nueva y ahí se reúnen con los dioses.

*AV* 7.79.2

*ahám evāsmi amāvāsyā3 mām ā vasanti sukṛto máyīmé |*  
*māyi devā ubháye sādhyāś céndrajyeṣṭhāḥ sám agachanta sárve ||*

Pues yo soy Amāvāsyā, hacia mí, en mí se reúnen los bienhechores;  
 a mí acudieron tanto los dioses como los *sādhyās*<sup>48</sup>, todos con Indra como líder.

<sup>46</sup> Vivasvant aquí se nombra en calidad de primer sacrificador; cf. § 2.12.2.

<sup>47</sup> Reflejo aquí el empleo intransitivo de esta forma del causativo del verbo *dhṛ-*, aceptado por Graßmann, s. v., aunque sería el único ejemplo.

<sup>48</sup> Seres celestiales que habitan debajo de la esfera de los dioses.

Creciendo así, se convierte en el símbolo de prosperidad (vv. 3-4). En el himno siguiente se intensifica la imagen de plenitud con la diosa de la luna llena, Pāurṇamāsī. En *AV* 7.81.5 se pide que la luna se llene con el aliento vital (*prāṇá*) de los enemigos, es decir, que sean ellos los que mueran, mientras que ella llene a los que la invocan de riquezas y descendencia.

En los siguientes dos versos del *Yajurveda blanco* queda patente que la luna es el símbolo cósmico del elemento que vuelve a nacer:

*VS* 23.9-10 (=45-46)

*káḥ svid ekā́kī carati ká u svij jāyate púnah \*

*kím svid dhimásya bheṣajám kím v āvāpanam mahát \*

¿Quién avanza solitario?; ¿quién nace de nuevo?;

¿cuál es el remedio del frío?; ¿cuál es el gran receptáculo?

*súrya ekā́kī carati candrāmā jāyate púnah \*

*agnír dhimásya bheṣajám bhūmir āvāpanam mahát \*

El sol avanza solitario; la luna nace de nuevo;

el fuego es el remedio del frío; la tierra es el gran receptáculo.

Este recurso estilístico que consiste en separar las preguntas de las respuestas se emplea muy a menudo en el *Yajurveda*. En la *Taittirīya-saṃhitā*, donde se recogen las mismas palabras<sup>49</sup>, se formulan una y otra vez una serie de preguntas que se responden más tarde en el mismo orden.

El ciclo de la luna adquiere gran relevancia en el *Yajurveda*, pues rige, entre otros, los sacrificios que se han de llevar a cabo con la luna llena y la luna nueva, los sacrificios dirigidos a los Padres. Es en la época posterior al *Ṛgveda* cuando ya se relaciona fuera de toda duda el Soma<sup>50</sup>, que antes estaba ligado principalmente al sol<sup>51</sup> y

<sup>49</sup> *TS* 7.4.18.1.3, 2.1.

<sup>50</sup> Soma es la bebida sagrada que preparan los sacerdotes en complejos rituales y que representa la fuerza cósmica gracias a la cual los dioses conservan su poder. Indra, el dios guerrero, es el principal bebedor de Soma.

<sup>51</sup> En el *Ṛgveda* es Soma quien depositó la luz en el sol (*RV* 6.44.23 y 9.97.41), lo ha generado (*RV* 9.96.5; 9.110.3) o lo hace brillar (*RV* 9.63.7) y surgir por el cielo (*RV* 9.107.7). Sin embargo, en *RV* 10.85.2, en el himno del cual proceden los versos citados un poco más arriba, parece que ya se relaciona a Soma con la luna.



a la luz celestial, con la luna<sup>52</sup>. En la fase creciente de la luna se acumulan las ofrendas en ella y acuden a ella dioses y bienhechores (*sukṛtas*). El aumento de su relevancia está vinculado al surgimiento de la literatura ritualista y a los conocimientos secretos de los sacerdotes recogidos en los *brāhmaṇas*. La luna se ha convertido en el modelo cósmico de un renacimiento cíclico y como tal ha marcado sin duda la configuración de la doctrina de la transmigración de las almas<sup>53</sup> en la que desempeñará un papel esencial.

---

<sup>52</sup> *KB* 7.20; *ŚB* 1.6.4.5; véase Griswold 1971, 233-238; von Negelein 1924, 45.

<sup>53</sup> Horsch 1971, 103.

### 2.3 Las unidades de tiempo y la imagen de la rueda

Los ciclos que hemos mencionado hasta ahora se deben a movimientos astrales que indican el paso del tiempo y conforman el orden temporal. El sol marca el día, el año y el paso de las estaciones; la luna, el mes. Estas cuatro unidades regulan la vida de los hombres y las obligaciones de los hombres con los dioses, la realización de las ofrendas y los sacrificios. Las estaciones (*ṛtus*) comienzan a ser consideradas divinidades intermedias en las *saṃhitās* tardías y desempeñarán un papel central en el *Jaiminīya-brāhmaṇa*, donde actúan como guardianes que vigilan el camino hacia la inmortalidad<sup>54</sup>.

*RV* 1.164.11, 15

*dvādaśāraṃ nahí tāj jārāya vārvarti cakrām pāri dyām ṛtasya |*  
*ā putrā agne mithunāso ātra sapta śatāni viṃśatīś ca tasthuḥ ||*

La rueda de doce radios del Orden gira una y otra vez alrededor del cielo, pues no puede gastarse.

Descansan sobre ella, Agni, los hijos en parejas, setecientos veinte.

*sākaṃjānām saptātham āhur ekajām śal id yamā ṛṣayo devajā iti |*  
*tēṣām iṣṭāni vīhitāni dhāmasā sthātré rejante víkṛtāni rūpaśāḥ ||*

Dicen que el séptimo de los nacidos en parejas es uno solo<sup>55</sup>. Seis son gemelos<sup>56</sup>, llamados los sabios nacidos de dioses.

De éstos los que se mueven están fijados según la norma<sup>57</sup>; en lo que está quieto vibran cambiando de forma.

Viṣṇu<sup>58</sup>, "el joven que no es un niño" y que se caracteriza por su elevada estatura, empuja la rueda<sup>59</sup> de los trescientos sesenta días y noches, cada uno con su nombre, al compás que marcan los cantores<sup>60</sup>:

<sup>54</sup> *JB* 1.18 y 46, 49 (§ 3.7.3 y 3.7.2); *JUB* 3.14.1-6. El interrogatorio en el camino al Más Allá es estudiado por Mendoza 2008; 2011a; en prensa.

<sup>55</sup> El mes intercalar.

<sup>56</sup> Los doce meses del año. Además, según la tradición védica el año se dividía en seis estaciones.

<sup>57</sup> Los días.

<sup>58</sup> Viṣṇu empieza a adquirir más importancia en los himnos tardíos del *Ṛgveda* y con el tiempo releva a Indra en gran parte de sus funciones.

<sup>59</sup> También en *RV* 1.185.1 se compara la alternancia de día y noche con el movimiento de una rueda.

<sup>60</sup> Otro ejemplo más de la interacción entre dioses y hombres.

RV 1.155.6

*catúrbbhiḥ sākāṃ navatīm ca nāmabhiś cakrām ná vṛttām vyātīm avīvipat /  
bṛhāccharīro vimīmāna fkvabhir yūvākumārah prāty ety āhavām //*

Con cuatro veces noventa nombres ha puesto en movimiento a las parejas como a una rueda que gira.

De elevada estatura, al compás de los cantores, avanza el joven, que no es un niño, hacia el combate.

Un año es según la *Taittirīya-saṃhitā* el plazo simbólico para concluir un proceso importante, dar un paso decisivo o conseguir algo. Así, un juramento vence después de un año<sup>61</sup>, el mismo plazo que Prajāpati, "el señor de las criaturas", necesita para su procreación<sup>62</sup>. El *aśvamedha*<sup>63</sup>, el ritual más complejo y solemne después del *puruṣamedha*<sup>64</sup>, se desarrolla a lo largo de todo un año. El levantamiento del altar de los fuegos sacrificiales se realiza anualmente<sup>65</sup> y los *ṛbhus* tuvieron que trabajar durante un año "con gran esfuerzo y puntualidad" hasta alcanzar la inmortalidad<sup>66</sup>.

En consecuencia, el año, la unidad de tiempo más completa, representa la barrera entre el mundo mortal e inmortal. En un pasaje de la *Taittirīya-Saṃhitā* se narra cómo los dioses colocaron el año en el camino de los hombres para que no les pudieran seguir al mundo de los inmortales:

TS 6.5.3.1.1-9; 3.4-5

*yajñēna vāi devāḥ suvargām lokām āyan  
tē 'manyanta  
manuṣyā no 'nvābhaviṣyanti  
tē saṃvatsarēṇa yopayitvā suvargām lokām āyan  
tām ṛṣaya ṛtugrahāir evānu prājānan  
yād ṛtugrahā grhyānte suvargāsya lokāsya prājñātyai  
dvādaśa grhyante  
dvādaśa māsāḥ saṃvatsarāḥ  
saṃvatsarāsya prājñātyai  
(...)*

<sup>61</sup> TS 5.7.6.1.2-3.

<sup>62</sup> TS 5.5.2.5.3-8.

<sup>63</sup> El sacrificio del caballo con el que se celebra la consagración de un rey.

<sup>64</sup> "El sacrificio del hombre", aunque probablemente tan sólo fuera simbólico, es el sacrificio védico que presenta la mayor complejidad en sus preparativos y su celebración.

<sup>65</sup> TS 5.6.7.3.13-16.

<sup>66</sup> RV 1.110.4.

*ākrāmaṇam evā tát*

*sétuṃ yájamānaḥ kurute suvargásya lokásya sámaṣṭyai*

Por medio del sacrificio los dioses alcanzaron el mundo celestial. Ellos pensaron: "los hombres nos seguirán hasta aquí"; bloquearon [el camino] con el año y se fueron al mundo celestial. Esto lo descubrieron los *ṛṣis* gracias a las libaciones a los *ṛtus*; cuando las libaciones se vierten, [sirven] para revelar el mundo celestial. Se vierten doce, el año [consiste en] doce meses, para revelar el año.

(...)

Efectivamente el sacrificador se construye un paso y un puente para alcanzar el mundo celestial.

En este texto ya se plantea que sólo con el cumplimiento de los deberes rituales es posible salirse del eterno movimiento de la rueda del tiempo. Los dioses fueron los primeros en alcanzar las regiones celestiales mediante el sacrificio. Para afianzar su posición privilegiada, bloquearon el camino con los ciclos temporales que gobiernan los continuos procesos de nacer y morir. Esto lo descubrieron los *ṛṣis* a través del culto a las divinidades que rigen las estaciones y con ese conocimiento abrieron el camino hacia la esfera inmortal<sup>67</sup>. De esta manera, tan sólo se puede acceder al mundo inmortal superando las divinidades que controlan los ciclos, rindiéndoles el culto correspondiente y sabiendo cómo realizarlo. Esta imagen no implica aquí la imagen de la rueda de las transmigraciones, pero ya refleja la posibilidad de que algunos hombres mortales pueden traspasar la frontera de la temporalidad y alcanzar la inmortalidad si realizan el culto debido y adquieren el conocimiento necesario. Del destino de los demás, en cambio, no se nos dice nada.

### 2.3.1 Kāla, el tiempo divinizado

En los himnos *AV* 19.53 y 54 el tiempo, *kāla*, es invocado como la divinidad primordial y a partir de él se formula toda una cosmogonía.

*AV* 19.53.1-3

*kāló ásvo vahati saptáraśmiḥ sahasrākṣó ajáro bhūriretāḥ |*

<sup>67</sup> Lévi 1898.

*tām ā rohanti kavāyo vipaścītas tāsya cakrā bhūvanāni víśvā ||*

Tiempo (*kālā*) tira como un caballo con siete riendas, de mil ojos, sin envejecer, de abundante semilla, a él lo montan los cantores inspirados; sus ruedas son todos los seres.

*saptā cakrān vahati kālā eṣā saptāśya nābhīr amṛtaṃ nv ākṣaḥ |*

*sā imā víśvā bhūvanāny añjat kālāḥ sā īyate prathamó nú devāḥ ||*

Siete ruedas conduce este Tiempo, siete son sus bujes e inmortalidad su eje; éste unge todos estos seres, éste, el Tiempo, marcha como primer dios.

*pūrṇāḥ kumbhó 'dhi kālā āhitas tām vai páśyāmo bahudhā nú sántam |*

*sā imā víśvā bhūvanāni pratyān kālāṃ tām āhúḥ paramé vyòman ||*

Un cuenco repleto es depositado en el Tiempo; ahora, en efecto, concebimos que éste es de muchas formas; él precede a todos estos seres; a él lo llaman Tiempo en el cielo más elevado.

Los que montan al Tiempo son los sabios cantores que, gracias a su conocimiento, lo han trascendido. Todo está en movimiento, salvo el centro de las ruedas; sólo los ejes no se mueven. La imagen de la rueda la volvemos a encontrar en la *Kaṭha-upaniṣad*<sup>68</sup> donde se indica que precisamente en este punto imaginario reside el ser eterno, el *ātman*.

Tiempo es la fuerza creadora que ha juntado los seres y que "siendo su padre, se convirtió en su hijo" (v. 4); la que creó cielo y tierra y todos los seres existentes y futuros (v. 5). En Tiempo se establecieron la mente (*mānas*), el aliento (*prāṇā*) y el nombre, *nāman* (vv. 6-7). *Kāla*, padre de *Prajāpati*<sup>69</sup>, está formado por el ardor creativo (*tápas*), lo preeminente y *brāhman* (v. 8); convertido en *brāhman*, soporta el ser supremo (v. 9).

AV 19.54.1

*kālād āpaḥ sām abhavan kālād brāhma tápo díśaḥ |*

*kālénód eti sūryaḥ kālé ní viśate pūnaḥ ||*

Del Tiempo surgieron las aguas, del Tiempo *brāhman*, el ardor y las direcciones; a causa del Tiempo sale el sol, en el Tiempo se pone de nuevo.

<sup>68</sup> § 4.7.

<sup>69</sup> En los *brāhmaṇas* *Prajāpati* es generalmente considerado el dios supremo y universal.

No cabe duda de que en estos himnos, en los que se desarrolla toda una comogonía a partir de Kāla, se atisba ya la doctrina upanišádica de *bráhman*<sup>70</sup> como el principio supremo y universal.

---

<sup>70</sup> § 4.1.

## 2.4 Los ciclos cósmicos en los que interviene el hombre

En la concepción védica del cosmos el hombre desempeña una función clave en el mantenimiento del orden cósmico al preparar el Soma y realizar los demás rituales, ofrendas y sacrificios. La vida se mantiene sobre la tierra gracias al intercambio entre hombres y dioses<sup>71</sup>. Este intercambio se fundamenta en la fuerza mágica del ritual<sup>72</sup> que con el conocimiento apropiado, estableciendo las identificaciones pertinentes, permite transformar los objetos y actuar sobre ellos.

### 2.4.1 Los sucesivos nacimientos de Agni

Junto a divinidades que representan ellas mismas un ciclo natural, encontramos algunas que, al menos en determinados aspectos, se ven arrastradas por el movimiento cíclico de otras. Una de ellas es Agni que, como fuego del hogar, se ve afectado por el movimiento del sol:

*RV 5.1.1ab*

*ábodhy agníḥ samídhā jánānām prāti (...) uṣāsam |*

La leña de los hombres despertó a Agni cara a la aurora (...).

Agni ha de ser despertado cada mañana al amanecer, cuando se avivan las brasas, "se rejuvenecen las canosas"<sup>73</sup>, y se convierte, así, en un "nuevamente nacido" (*návajāta*)<sup>74</sup>.

Antes, incluso, que al sol, se aplica a Agni ya en los *maṇḍalas* más antiguos la imagen del renacer diario<sup>75</sup>:

*RV 2.9.5*

*ubháyaṃ te ná kṣīyate vasavyāṃ divé-dive jāyamānasya dasma |*

*kṛdhí kṣumāntaṃ jaritāram agne kṛdhí pátiṃ svapatyāsya rāyāḥ ||*

<sup>71</sup> Sobre el ciclo que describe el intercambio entre dioses y hombres véase Wilden 2000.

<sup>72</sup> Witzel 1979b y Horsch 1971, 118-120.

<sup>73</sup> *RV 5.2.4d*.

<sup>74</sup> *RV 7.3.3a*; ideas similares se expresan en *RV 3.2.7* y *5.15.3*.

<sup>75</sup> Recuérdese también *RV 1.144.4cd*; cf. § 2.2.5.

Tus posesiones en ambos [mundos] no se agotan, tú, milagroso, que naces día tras día.  
Haz, Agni, que el cantor sea rico en comida, conviértelo en un señor que gobierna su  
propia riqueza.

El fuego del sol se convierte de noche en el fuego ritual y del fuego ritual nace  
de nuevo el sol:

RV 10.88.6ab

*mūrdhā bhuvó bhavati náktam agnís tátaḥ sūryo jāyate prātár udyán |*

De noche Agni es la cabeza del mundo; de él nace Sūrya al amanecer por la mañana.

La idea que se refleja aquí es la que subyace a uno de los rituales védicos fundamentales: el *agnihotra*<sup>76</sup>. Este ritual, que consistía en la recitación de unos versos acompañada de una libación de mantequilla clarificada<sup>77</sup>, se realizaba a diario en dos momentos críticos: a la salida del sol por la mañana y en el momento de su puesta al atardecer. "Agni es la luz, la luz es Agni" (*agnír jyotír jyotír agnís*)<sup>78</sup> son las palabras que, según MS 1.8.5 y el *Kausītaki-brāhmaṇa*<sup>79</sup>, se recitaban con la primera libación. Como apunta Bodewitz<sup>80</sup>, se trata de acompañar mediante procedimientos mágicos este proceso cósmico y de transferir el sol, simbolizado por la ofrenda, al fuego<sup>81</sup>. El sol debilitado debe ser reforzado, tanto para superar los peligros de la noche y del frío al final del día, como para recuperar sus fuerzas a su salida por la mañana<sup>82</sup>. El *agnihotra* representa la esencia del sacrificio cósmico<sup>83</sup>.

Agni, como recuerda Horsch<sup>84</sup>, es a la vez padre, madre e hijo<sup>85</sup>; lleva la semilla de su padre<sup>86</sup>, pero es, a su vez, el padre de su padre<sup>87</sup>. Para encender el fuego sacrificial se frotan dos maderas; un acto que simboliza el momento de la creación. Agni,

<sup>76</sup> Gonda 1980, 415-417; cf. § 3.3.2.4.

<sup>77</sup> RV 5.1.3.

<sup>78</sup> MS 1.8.1.

<sup>79</sup> KB 2.6.1.

<sup>80</sup> Bodewitz 2003, 3.

<sup>81</sup> El principal procedimiento es el de la identificación de un objeto con otro que en este momento se convierte a todos los efectos en este otro elemento (cf. Witzel 1979b).

<sup>82</sup> Sobre el origen mítico del ritual véase Bodewitz 2003, 14-33.

<sup>83</sup> En JB 1.3-4 se menciona el *agnihotra* como la reducción máxima del sacrificio realizado por Prajāpati (el "Señor de las Criaturas" ya se menciona como dios creador en RV 10.121.10, pero es principalmente en los *brāhmaṇas* donde se le concede la posición de dios supremo) que duró mil años, mediante el cual alcanzó la inmortalidad celestial, seguido posteriormente por los demás dioses.

<sup>84</sup> Horsch 1971, 115.

<sup>85</sup> RV 3.27.9; cf. comentario de Geldner.

<sup>86</sup> RV 3.1.10.

<sup>87</sup> RV 6.16.35.



provocado por el calor que se crea entre las dos maderas, nace de sus padres, pero él, a su vez, los devora: no hay creación sin destrucción.

*RV 10.79.4*

*tád vām ṛtām rodasī prá bravīmi jāyamāno mātārā gárbho atti |  
nāhām devāsya máryas ciketāgnīr aṅgá vícetāḥ sá prācetāḥ ||*

Ésta es la realidad (*ṛtá*) que os proclamo, Rodasī<sup>88</sup>: el recién nacido devora a sus padres.  
Yo como mortal no entiendo al dios; pero Agni es sabio, él lo comprende.

El fuego terrenal no es la única forma de Agni, pues está presente en los tres mundos. En el "espacio intermedio" (*antárikṣa*), se manifiesta en forma de relámpago y como Agni *vaiśvānarā*, el fuego "de todos los hombres" y ojo de los dioses, ve todas las cosas e ilumina y calienta la tierra desde el cielo. El epíteto *jātavedas* ("el que conoce los nacidos") alude principalmente al fuego sacrificial, a la función de Agni como *hotṛ*, como el sacerdote por antonomasia, que actúa como intermediario entre los mundos<sup>89</sup>. Las tres apariencias de Agni se reflejan también en los tres fuegos del sacrificio: el *gārhapatya*, el fuego "del señor de la casa", en el que se prepara la comida para el banquete sacrificial; el *āhavanīya*, el fuego "para las ofrendas"; y el *anvāhāryapacana* o *dakṣiṇāgni*, "el fuego del sur", que guarda una estrecha vinculación con los espíritus malvados y el mundo de los muertos.

#### 2.4.2 Agni Saucīka<sup>90</sup>

*RV 3.9.2, 5*

*kāyamāno vanā tvām yān mātṛ ājagann apāḥ |  
ná tát te agne pramīṣe nivartanam yád dūrē sánn ihābhavaḥ ||*

Si tú que te alegras con las maderas, te has ido junto a tus madres, las aguas, entonces no debes, Agni, olvidar tu regreso; si tú estás lejos, has estado antes aquí.

*sasṛvāṃsam iva tmānāgnīm ithā tiróhitam |  
aīnam nayan mātariśvā parāvato devébhyo mathitām pári ||*

<sup>88</sup> Cielo y tierra.

<sup>89</sup> Findly 1981; 1982 y Hayakawa 2000.

<sup>90</sup> El término *saucīka* se acuña en la tradición posterior y no se emplea como epíteto de Agni en el *Rgveda*.

Al que huyó él solo, a Agni que se ocultaba ahí,  
a éste Mātariśvan lo trajo de lejos, apartándolo de los dioses, al ser frotado.

Son numerosas las referencias en el *Ṛgveda* al mítico episodio de la huida de Agni a las aguas que se narra más extensamente en los himnos *RV* 10.51-53<sup>91</sup>. Agni por miedo al cargo de *hotṛ* huye a las aguas y se esconde en las plantas. Pero al ser descubierto por Yama<sup>92</sup>, Varuṇa le recuerda que tiene que acondicionar los caminos hacia los dioses y transmitir las ofrendas de los hombres, tarea que habían realizado los hermanos mayores de Agni<sup>93</sup>. Varuṇa le promete una vida sin edad y que no va a sufrir daños. Agni finalmente acepta, exige su parte de las ofrendas y es elegido *hotṛ*. La huida de Agni y su posterior reafirmación en su cargo representa el paso del desorden al orden, Agni se somete a un ritmo, un ciclo y se convierte en el sacerdote principal y los Ásvinas le asisten como *adhvaryús*<sup>94</sup>.

### 2.4.3 Los tres nacimientos de Agni

Hay una serie de versos védicos en los se mencionan o se alude a los diferentes nacimientos cósmicos de Agni en el cielo, la atmósfera o las aguas y la tierra<sup>95</sup>.

*RV* 4.1.7

*trír asya tá paramā santi satyā spārhā devāsya jānimāny agnéḥ |*  
*ananté antāḥ párivīta āgāc chūciḥ śukró aryó rórucānaḥ ||*

Triple son éstos, sus más elevados, auténticos, los deseados nacimientos del dios Agni.  
En medio de lo infinito ha llegado, radiante, brillante, el señor resplandeciente.

Agni, a pesar de sus tres nacimientos y sus manifestaciones en las tres regiones, sigue siendo en su esencia el mismo, lo que demuestra su capacidad de transformación y justifica que se haya convertido en el actor principal en todo tipo de metamorfosis.

<sup>91</sup> Este episodio se recoge más tarde en *TS* 2.6.6.1; *ŚB* 1.2.3.1; 1.3.3.13 y *KB* 1.2.

<sup>92</sup> *RV* 10.51.3.

<sup>93</sup> *RV* 10.51.6.

<sup>94</sup> *RV* 10.52.2.

<sup>95</sup> Para las tres manifestaciones y nacimientos de Agni, véase también *RV* 1.95.3; 1.141.2; 3.22.2; 4.1.7; 10.2.7; 10.45.1; 10.46.9; 10.88.10 y *AV* 13.3.21; *TS* 1.3.14a; 4.1.2b; 4.2.2a-b; *VS* 12.18. Cf. los tres lazos del caballo sacrificado *RV* 1.163.4.

En el himno *RV* 4.1 se relacionan dos de los tres nacimientos de Agni con la evolución espiritual del hombre<sup>96</sup>. El primer nacimiento se produce entre las aguas y la oscuridad (vv. 11-12), es decir, cuando el fuego es prendido por los sacerdotes. A la vez los "*pitáras* humanos que avivan el *ṛtá*" liberan a las vacas lecheras, cantando a la Aurora (v. 13) y encuentran la luz:

*RV* 4.1.14d

*vidánta jyótiś cakṛpánta dhībhiḥ ||*

Encontraron la luz deseándola con su pensamiento.

Al liberar las vacas con la palabra divina (v. 15), los sabios se acuerdan de los nombres ocultos de las vacas y la madre; las vacas al escucharlo contestan y surge el amanecer (v. 16). La luz impulsada por el pensamiento surge en el cielo y hace visible lo honesto y lo deshonesto en los mortales (v. 17).

*RV* 4.1.18

*ā́d ít paścā́ bubudhā́nā́ vy ā́khyann ā́d ít rátnam dhārayanta dyúbhaktam |*

*viśve viśvāsu dūryāsu devā́ mitra dhiyē varuṇa satyām astu ||*

Entonces, después de despertarse se iluminaron; entonces, llevaron el tesoro, el regalo del cielo:

Todos los dioses están en todas las casas; que se haga realidad en el pensamiento, Mitra y Varuṇa.

Los hombres con la fuerza de su pensamiento convierten el fuego terrenal en un fuego ritual y contribuyen, así, a que surja la iluminación celestial. El himno concluye con la petición a Agni Jātavedas de que actúe como *hotṛ*, que consiga el favor de los dioses y que sea benévolo. Este Agni Jātavedas, que representa el lazo (*tántu*) con el mundo de los dioses, es el encargado de trasladar al fallecido al Más Allá<sup>97</sup> y, así, de darle a luz por tercera vez.

El mecanismo en el que el hombre y Agni se dan nacimiento mutuamente se expresa claramente en otro himno:

<sup>96</sup> Estos nacimientos no implican la transmigración, lo que reconoce incluso Frawley 1983, 4, quien se caracteriza por interpretar los himnos védicos a la luz de teorías e interpretaciones metafísicas y esotéricas que pertenecen más bien a épocas posteriores.

<sup>97</sup> § 2.10.9.

VS 35.22

*asmāt tvām ādhi jātò 'si tvád ayám jāyatām púnaḥ |*

*asáu svargāya lokāya svāhā ||*

Tú [Agni] has nacido de él<sup>98</sup>, hazlo nacer de nuevo de ti.

Éste [vaya] al mundo celestial, ¡svāhā!<sup>99</sup>

#### 2.4.4 El ciclo de las aguas

Indra mató la serpiente Vṛtra que, al retener las aguas, había provocado una profunda alteración del orden del universo. Al caer sobre la tierra, Indra encauzó las aguas en siete ríos, estableciendo con este acto el nuevo orden cósmico.

La vaca, todavía en la India actual el animal más sagrado, simboliza la nube preñada de agua, que bebe el agua a través de sus "patas" (los rayos del sol), lo eleva al sol<sup>100</sup> y se rejuvenece, una y otra vez, al soltar su carga:

RV 3.55.16a-c

*ā dhenávo dhunayantām áśiśvīḥ sabardúghāḥ śaśayā ápradugdhāḥ |*

*návyā-navyā yuvatáyo (...)*

Que se acerquen murmurando las vacas lecheras que no tienen terneros, que dan leche continuamente, que no se han quedado secas,

rejuveneciéndose, una y otra vez (...).

Pero el ciclo que asegura el correcto funcionamiento del cosmos es más complejo: el agua del océano superior<sup>101</sup> cae del cielo por obra de los dioses y fertiliza la tierra. De la tierra, en cambio, vuelve al cielo convertido en humo negro que desprenden las llamas doradas del fuego en el que los hombres queman sus ofrendas para los dioses.

RV 1.164.47, 51

*kṛṣṇám niyānam hárayaḥ suparṇā apó vásānā dívam út patanti |*

*tá ávavṛtran sádanād ṛtásyād id ghṛtēna pṛthivī vy údyate ||*

<sup>98</sup> El Agni, descubierto por Yama (RV 10.51.3) entre las aguas, nace cuando es prendido por el hombre.

<sup>99</sup> *Svāhā* es la exclamación con la que se acompaña toda libación u ofrenda dedicada a los dioses.

<sup>100</sup> RV 1.164.7, 47, 51, 52; véase también Brown 1968a, 205s.

<sup>101</sup> RV 10.98.6.

Por una trayectoria negra vuelan los pájaros dorados, cubriéndose de agua, hacia el cielo.

Ahora han vuelto de la sede del *ṛtá*; efectivamente, se unge la tierra con mantequilla clarificada<sup>102</sup>.

*samānām etād udakām úc caíty áva cāhabhiḥ |*  
*bhūmim parjányā jīnvanti dívam jīnvanty agnáyah ||*

La misma agua asciende y desciende a lo largo de los días.

Las lluvias reconfortan la tierra, los fuegos reconfortan el cielo.

Por tanto, ya no podemos hablar de un ciclo de la naturaleza, sino de ciclos<sup>103</sup> en los que el hombre interviene activamente y que, igual que el *agnihotra*, representan y refuerzan el *ṛtá*. Ya Frauwallner<sup>104</sup> había identificado estos procesos que conformarán la base de la "doctrina de los cinco fuegos" como un antiguo ciclo de aguas<sup>105</sup>.

En estos pasajes podemos observar cómo el paralelismo entre el ciclo vital y cósmico, presente ya en el vedismo más antiguo, se convierte en una equivalencia cósmica<sup>106</sup>.

## 2.4.5 Soma

La preparación y la ofrenda del Soma, "el alma del sacrificio" (*ātmā yajñāsya*)<sup>107</sup> conforman el eje central del ritual védico<sup>108</sup>. El Soma asume en gran medida las características del agua, del fuego y de la fuerza vital del aire, así como de las palabras rituales. Los dioses se alimentan de Soma y el principal deber de los hombres, en este caso de los brahmanes y de los oferentes que hayan recibido la consagración

<sup>102</sup> Es decir, con lluvia fertilizadora.

<sup>103</sup> Véase también *RV* 1.79.2 y otros ejemplos en Lüders 1951, 313-314. Así mismo encontramos algunas variantes en textos posteriores como *VS* 22 y 26 (viento-humo-nube-rayo-trueno-lluvia) y *ŚB* 5.3.5.17 (fuego-humo-nube-lluvia) o *MDhŚ* 3.76 (ofrenda-fuego-sol-lluvia-alimento-seres vivos).

<sup>104</sup> Frauwallner 1953, 49.

<sup>105</sup> Véase también Bodewitz 1973, 244-245.

<sup>106</sup> Horsch 1971, 114-115.

<sup>107</sup> *RV* 9.2.10.

<sup>108</sup> Oberlies 1998a explica la religión védica a partir del culto del Soma. Es la divinidad a la que se dirige el mayor número de himnos en el *Rgveda*, después de Indra y Agni. Soma junto a Agni y, a partir de los himnos más recientes del *Rgveda*, Brhaspati son las tres principales divinidades rituales. Además, tiene en Haoma un paralelo iranio, que indica que con toda probabilidad proviene de época indo-iranía.

necesaria<sup>109</sup>, consiste en su preparación. El Soma se prepara tres veces al día, por la mañana, al mediodía y por la noche. La ofrenda matutina se dirige principalmente a Agni, la segunda a Indra y la vespertina a los *ṛbhus*, pero no son, ni mucho menos, los únicos "bebedores de Soma". Entre los innumerables beneficios que derivan de su consumo<sup>110</sup>, el Soma permite a sus bebedores experimentar, al menos, momentáneamente el estado de inmortalidad celestial<sup>111</sup>. La importancia de Soma para la escatología se estudiará más adelante<sup>112</sup>.

Griswold<sup>113</sup> divide la evolución de la concepción de Soma en el *Ṛgveda* en cuatro estratos. Según él, predomina en los himnos más antiguos el origen celestial de Soma<sup>114</sup>. También es antigua la imagen poética que describe a Soma como un trago de "inmortalidad". En los himnos más recientes, a su vez, se distingue entre un Soma terrenal y un celeste. Y, finalmente, se establece la identificación mística de Soma con la luna, implícita<sup>115</sup> en algunos de los himnos de los *maṇḍalas* I y X, y explícita en la literatura védica posterior.

Como Soma tiene un origen celestial, éste en cierta manera vuelve a sus orígenes cuando es preparado por los hombres y ofrecido a los dioses. Tanto Soma como Agni se establecen en la tierra, en el microcosmos, guardando su paralelo celestial, en el plano del macrocosmos. Por los relatos míticos sabemos que Agni y Soma son dos *ásuras* que demuestran que son capaces de ordenarse y de someterse al nuevo orden cósmico.

Oberlies<sup>116</sup> describe un "ciclo del Soma"<sup>117</sup> que, como si fuera una variante del ciclo de aguas<sup>118</sup>, consiste en que los hombres aseguran la inmortalidad de los dioses ofreciéndoles Soma, mientras que la vida en la tierra se renueva gracias al agua enviada por los dioses.

La preparación del Soma<sup>119</sup> nos ofrece una imagen interesante para el estudio que estamos llevando a cabo: el Soma es exprimido<sup>120</sup> por las dos piedras y brota de las

<sup>109</sup> § 2.8.11.5 y 3.3.2.1.

<sup>110</sup> Véase *RV* 8.48.

<sup>111</sup> *RV* 8.48.3; también el himno *RV* 10.119 describe un estado provocado por el consumo de Soma.

<sup>112</sup> § 2.9.1.4.1 y 2.14.

<sup>113</sup> Griswold 1971, 236s.

<sup>114</sup> Soma, igual que Agni, tienen un origen celestial (*RV* 1.93.6; *RV* 4.27.4.); de forma que cuando el hombre prepara y ofrece Soma a los dioses, éste en cierta manera vuelve a sus orígenes.

<sup>115</sup> Véase también Macdonell 1897, 112s.

<sup>116</sup> Oberlies 1998a, 478-479.

<sup>117</sup> Como veremos más adelante, los hombres que alcancen las esferas celestiales se alimentan también de sus propias ofrendas.

<sup>118</sup> Ver apartado anterior.

<sup>119</sup> El ritual de preparación consistía en prensar, filtrar y mezclar el Soma.

<sup>120</sup> Soma deriva de la raíz verbal *su-* "exprimir".

plantas. Es la fuerza del ritual, con la intervención de los sacerdotes, la que hace brotar de las plantas su esencia y la transforma en alimento para los dioses. Tan sólo la esencia purificada se traslada a la esfera de los dioses, la parte corporal se deja atrás y ya no cuenta. El ciclo de aguas, transformado en la "doctrina de los cinco fuegos" y en la que el hombre mismo participa, forma una de las bases de la doctrina de la transmigración de las almas. En cambio, este ciclo del Soma es externo al hombre<sup>121</sup>, pero al realizarse una y otra vez ante los ojos de los asistentes, ha marcado sin duda la configuración de una doctrina que, aplicada ya al hombre, sigue un esquema muy parecido.

El principal consumidor de Soma es Indra, quien se jacta de sus proezas al comienzo del himno *RV* 4.26. Los primeros versos de este himno y del siguiente no implican la transmigración, aunque superficialmente puedan referirse a ella<sup>122</sup>:

*RV* 4.26.1

*ahám mánur abhavaṃ sūryaś cāhám kakṣīvāṃ ṛṣir asmi vípraḥ |*

*ahám kútsam ārjuneyám ny ṛñje 'hám kavir uśánā páśyatā mā ||*

Yo fui Manu y Sūrya y yo soy el inspirado cantor Kakṣīvat.

Yo venzo a Kutsa, el hijo de Ārjuni; yo [soy] el sabio Uśana, miradme.

Indra proclama estas palabras cuando está a la espera del águila que le acerca el Soma. A continuación, recuerda que fue él quien les entregó las tierras a los arios y quien facilitó que la lluvia fertilizara la tierra, tras liberarla de su encierro. Esta exclamación se puede explicar por la capacidad de Indra de adoptar diferentes apariencias<sup>123</sup>; otra posible interpretación sería asumir que es la fuerza del Soma la que habla a través de Indra o la que ha provocado su estado visionario<sup>124</sup>.

El relato prosigue en el siguiente himno, que comienza con una reflexión de Soma:

*RV* 4.27.1

*gárbhe nú sánn ánv eṣām avedam ahám devānām jānimāni víśvā |*

*śatām mā púra āyasīr arakṣann ádha śyenó javásā nír adīyam ||*

<sup>121</sup> Los sacerdotes también ingieren el Soma, pero les asegura principalmente una vida larga, próspera y descendencia.

<sup>122</sup> Maurer 1995, 211ss; Luján 2008, 975.

<sup>123</sup> En *RV* 6.47.18c se alude a esta facultad de Indra de cambiar de apariencia: "Indra se mueve adoptando muchas formas gracias a sus poderes mágicos" (*indro māyābhiḥ pururūpa īyate*).

<sup>124</sup> En *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 1.4.10 se cita este verso como ejemplo de un estado de consciencia plena del Ser Universal (*brāhman*).

Estando todavía en el útero conocía bien todos los nacimientos de estos dioses  
cien férreas fortalezas me guardaban; entonces como águila salí volando rápidamente.

Tal como se observa en este verso, se trata de una fuerza consciente, que conoce pasado y futuro. El águila, que posiblemente es la forma que adopta Soma para moverse entre los mundos, se compara con el pensamiento<sup>125</sup>. Soma, la fuerza del dios guerrero, puede ser trasladado y actuar a través de otros. Los dioses no pueden actuar sin él y él, como fuerza de la consciencia, conoce incluso los futuros nacimientos de los dioses.

Es característico de este tipo de lenguaje que se describan diferentes realidades al mismo tiempo, sobre todo las que permiten establecer una correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos. Por tanto, no es descabellado suponer que la imagen de Soma, que escapa de las cien fortalezas en forma de águila con la velocidad del pensamiento y llega a Indra, se refiera también a la concepción del hombre: las cien fortalezas representan aspectos del cuerpo físico; Soma, encerrado en ellas, la fuerza espiritual<sup>126</sup>. Ésta última puede ser dirigida mediante el pensamiento de una esfera a otra y actuar a través de diferentes seres. El control de esta fuerza le permite al dios realizar sus proezas tanto él mismo como a través de otros y, de esta manera, jactarse de ellas.

A la luz de teorías posteriores se ha interpretado estos pasajes como referencias a la transmigración de las almas<sup>127</sup>. Sin embargo, parecería más prudente hablar de inspiraciones o incorporaciones temporales de la fuerza espiritual del Soma en diferentes seres. En algunos himnos del *R̥gveda* Indra actúa como un dios universal que está o puede estar presente en todos los seres. Pero la gran diferencia con teorías posteriores es que lejos de ser una divinidad absoluta, abstracta y en cierta medida lejana se caracteriza por su cercanía y fuerte personalidad.

<sup>125</sup> El verso, tal como se ha transmitido, concluye con el verbo en primera persona, lo que ha suscitado cierta discusión acerca del sujeto de esta reflexión. Roth (citado en Hillebrandt 1927, 282ss.) soluciona el problema de interpretación conjeturando que el verbo final debería estar en tercera persona; otros asumen que los dos primeros versos del himno representan un breve diálogo entre el águila y Soma. En mi traducción he tratado de respetar el texto transmitido, asumiendo, no obstante, la autoría de Soma, lo que relativizaría la dicotomía entre Soma y el águila. Este verso, según la interpretación que ofrece *Aitareya-upaniṣad* 2.4 (§ 4.5.2.2), se pone en boca del propio Vāmadeva, el *īṣi* al que se atribuye la autoría de este himno cuya relación con la transmigración es muy dudosa, como recuerda Keith 1925, 571.

<sup>126</sup> Para la estrecha relación entre cosmogonía védica y la concepción del hombre, véase los himnos *RV* 10.90 y, más concretamente relacionados con estos pasajes, *AV* 10.8 y 11.2; cf. también *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 2.5.18.

<sup>127</sup> En *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 1.4.10 se explica que el *īṣi* Vāmadeva ha proclamado las palabras del verso *RV* 4.26.1 al comprender que forma parte del Todo, del ser universal, de *brāhmaṇ*, y en *Aitareya-upaniṣad* 2.4, como acabamos de ver (n. 125), se relaciona el verso *RV* 4.27.1 con los diferentes nacimientos que experimenta un hombre a lo largo de su vida.



## 2.5 Los ciclos cósmicos y la transmigración de las almas

Eliade<sup>128</sup>, en uno de sus trabajos más conocidos, estudia ampliamente el fenómeno de lo que él llama "el mito del eterno retorno". Según él, la fuerza de todo elemento mitológico y ritual reside en la repetición imaginada o escenificada de unos arquetipos que, en última instancia, le sirven al "hombre arcaico" para comprender y aceptar mejor su destino, al recordar una y otra vez diferentes momentos del acto cosmogónico, y reconocerse como partícipe de un ciclo cósmico.

No cabe duda de que la reescenificación de la cosmogonía conforma uno de los elementos centrales del ritual védico. Sólo hay que recordar la importancia de la salida del sol en el *Ṛgveda* o los pasajes en prosa, insertados en el *Yajurveda negro*, que comentan el complejo proceso de construcción del altar del fuego sacrificial que se repite anualmente.

En los *brāhmaṇas* los ciclos naturales son reemplazados por ciclos de continuas transformaciones, en los que un elemento pasa al siguiente, gracias al poder mágico del ritual, recorriendo los elementos cósmicos que forman el universo. Todos estos ciclos confluyen en la "doctrina de los cinco fuegos" (*pañcāgnividyā*), que se desarrolla en los *brāhmaṇas* y se asocia definitivamente con el destino del hombre en las *upaniṣads*. Según la doctrina de la transmigración de las almas en su formulación más antigua en las *upaniṣads*<sup>129</sup>, el ser humano, antes de nacer de nuevo como hombre, recorre los diferentes elementos y las diferentes regiones del mundo mortal<sup>130</sup>. De modo que podríamos afirmar que el hombre recuerda la cosmogonía recorriendo la cosmología<sup>131</sup>.

La especulación acerca de la cosmogonía y la preocupación por el origen del ser humano y su destino después de la muerte afloran, como ya se ha dicho, tan sólo en los himnos más recientes del *Ṛgveda*<sup>132</sup>. Si queremos establecer diferentes etapas en la evolución de la doctrina de la transmigración de las almas en la literatura védica, podríamos afirmar que el ritual védico sostiene el orden universal al acompañar ritualmente los diferentes ciclos cósmicos, especialmente los momentos en los que se produce una renovación. Mediante el culto a los dioses se fortalece el orden cósmico; la

<sup>128</sup> Eliade 1972.

<sup>129</sup> *BĀU* 6.2 y *ChU* 5.3-10.

<sup>130</sup> El mundo mortal, sin embargo, ya no está limitado por el curso del sol, sino que se expande hasta la esfera lunar.

<sup>131</sup> Véase también Kahle 2011a.

<sup>132</sup> Bodewitz 1994; Mendoza 2011b; cf. § 2.9.

mentalidad del *do ut des*, la idea de un intercambio entre dioses y hombres, subyace a todo ritual védico. Este intercambio, a su vez, representa una fluctuación entre la esfera mortal de los hombres y la inmortal de los dioses, el pulso de la vida.

Los ciclos rituales imitan los cósmicos pero se caracterizan por recorrer las diferentes regiones, lo que les convierte principalmente en cosmológicos. Este aspecto se desarrolla en profundidad en los *brāhmaṇas* y es en esta época en la que el destino del hombre queda indisolublemente ligado al ritual, especialmente después de la muerte<sup>133</sup>. Finalmente, en las *upaniṣads* más antiguas el destino del hombre que no encuentra el camino de los dioses, la vía hacia la inmortalidad eterna, es sometido en todas sus consecuencias a un ciclo cósmico-ritual que tan sólo llega hasta la frontera entre la esfera inmortal y el mundo mortal; de modo que podemos observar un proceso de abstracción desde los himnos védicos más antiguos hasta las especulaciones filosóficas de las *upaniṣads*. Los ciclos naturales se conciben como temporales; el mantenimiento de este orden temporal requiere la intervención del hombre. El hombre al intervenir activamente en el proceso cíclico lo transforma en ritual y acaba por identificarse con él: el ciclo cósmico se convierte en un ciclo vital. Sin embargo, en este mismo instante, con la creciente abstracción del pensamiento, el ritual comienza a perder relevancia. Como veremos, ya no son los méritos rituales los que determinan el futuro del hombre, sino sus actos valorados desde diferentes perspectivas. En el momento en el que la idea del renacimiento cíclico se une con la teoría del *karman* surge la doctrina de la transmigración de las almas. La consciencia de estar sometido a un ciclo de reencarnaciones, sin embargo, redobla los esfuerzos para tratar de escapar de él. La liberación final, a su vez, tan sólo se alcanza al trascender la temporalidad y todo movimiento cíclico.

La fuerza que se oculta detrás de los cuerpos visibles en el mundo mortal, tal como hemos observado en los casos de Agni y de Soma, parte de su origen espiritual, de la esfera inmortal. Los dioses, al trascender el mundo temporal, se asientan en ella gracias a su conocimiento. Los hombres tan sólo la alcanzan si por medio del ritual, que reinterpreta y escenifica la cosmogonía a través de la cosmología, comprenden que les corresponde un lugar en la inmortalidad.

---

<sup>133</sup> Mendoza 2011c; cf. § 3.6.

## 2.6 Las fuerzas opuestas

### 2.6.1 Luz y oscuridad

La oposición cósmica entre luz y oscuridad es uno de los elementos fundamentales en la cosmología védica y volveremos a tratar la cuestión en diferentes ocasiones. El vedismo se destaca por ser una religión solar fuertemente marcada por la búsqueda de los elementos luminosos, especialmente de la luz del mundo celestial, que constituye una característica que no ocupa un lugar tan predominante en la religión de algunos de los otros pueblos indoeuropeos, como el griego y el romano<sup>134</sup>.

Indra<sup>135</sup>, tras matar a Vṛtra, conquistó la luz al liberar las aguas<sup>136</sup>, generó<sup>137</sup> el sol, o lo encontró en la oscuridad<sup>138</sup>, y lo situó en el cielo<sup>139</sup>. Con la luz se ordena el universo. La victoria sobre Vṛtra simboliza la derrota de las fuerzas primordiales del caos, que quedaron relegadas a la oscuridad<sup>140</sup>, al estado originario y caótico del cosmos<sup>141</sup>.

La oposición entre luz y oscuridad se va a ver reflejada en el mítico antagonismo entre *devās* y *ásuras*<sup>142</sup> que ya se menciona en el *Atharvaveda*<sup>143</sup> pero cuyo enfrentamiento se desarrolla más ampliamente en *brāhmaṇas* y *upaniṣads*<sup>144</sup>. En los himnos del *Ṛgveda*, aparte de la lucha de Indra, el líder de los *devās*, con Vṛtra, principal representante de las fuerzas asúricas, encontramos tan sólo algunas referencias poco explícitas a esta oposición entre las dos clases de dioses y no siempre son coherentes, pues muchos dioses son considerados *devās* o *ásuras* indistintamente; incluso Savitr̥, el dios que representa como ningún otro la fuerza de la luz celestial, es considerado un *ásura*<sup>145</sup>.

<sup>134</sup> Por esa razón Bodewitz 1991, 1 afirma que no es fácil reconstruir una concepción indoeuropea de luz y oscuridad. Aún así, no descarta posibles influencias entre diferentes culturas en un periodo determinado.

<sup>135</sup> Consúltase Macdonell 1897, §22 para los pasajes védicos de cada uno de los aspectos de Indra.

<sup>136</sup> RV 3.34.8; 8.78.4.

<sup>137</sup> RV 1.32.4; 2.19.3; 6.30.5.

<sup>138</sup> RV 3.39.5.

<sup>139</sup> RV 1.51.4; 1.52.8; 8.12.30.

<sup>140</sup> Bodewitz 1991, 6.

<sup>141</sup> RV 10.129.3; recuérdese también Génesis 1.2.

<sup>142</sup> Macdonell 1897, 156-157; Doniger O'Flaherty 1976, 64; Hale 1986.

<sup>143</sup> AV 19.56.3.

<sup>144</sup> PU 1.4-10 (§ 4.9.3).

<sup>145</sup> RV 4.53.1.

Este fondo mitológico ha determinado el concepto védico de luz<sup>146</sup>, que además de oponerse a la oscuridad ha surgido de ella. En la oscuridad permanecen las fuerzas que no han sabido progresar, las que persisten en el estado primordial y ofrecen resistencia a todo impulso evolutivo. La luz le da la vida al hombre; la vida, el espíritu y el semen se asocian a la luz<sup>147</sup>, pero esta vida vuelve en última instancia al sol y a las regiones luminosas del cielo. Cuando esta luz abandona el cuerpo, éste queda bajo el dominio de la oscuridad, lo que ha influido seguramente en la progresiva visión negativa de la imagen del cuerpo material en las *upaniṣads*<sup>148</sup>.

Ya en los himnos védicos, pero sobre todo en los *brāhmaṇas*, se asocia la luz al conocimiento. Tan sólo el conocimiento adecuado permite al hombre alcanzar el cielo en el que reina luz eterna.

Luz y oscuridad están estrechamente ligadas a los conceptos de inmortalidad y mortalidad. La inmortalidad reina en el mundo celestial, invadido por la "luz celestial" (*svár*) y denominado *svargá loká*<sup>149</sup>. La luz simboliza en los himnos védicos vida (eterna), la oscuridad, al contrario, implica muerte y destrucción.

## 2.6.2 Inmortalidad y mortalidad

Los himnos especulativos que reflejan un profundo interés por el origen del universo y muestran un nivel muy elevado de reflexión filosófica se encuentran principalmente en los libros I y X del *Ṛgveda*. El siguiente verso es uno de los primeros en los que se formula la doctrina del Uno<sup>150</sup>: el universo es uno, todo parte de él y se integra en él. En el origen no se distinguía el día de la noche, pero "lo que es" (*sát*) surge de "lo que [todavía] no es" (*asát*)<sup>151</sup>. Así, al distinguir el día de la noche, se rompe la unidad del Uno y surge la dualidad entre un estado determinado y su estado opuesto:

*RV 10.129.1-2*

*nāsad āsīn nō sād āsīt tadānīm nāsīd rájo nō vyò mā paró yāt |*

<sup>146</sup> Bodewitz 1991, 10-11.

<sup>147</sup> Eliade 1971, 10 destaca que la asociación sustancial entre espíritu, luz y *semen virile* es, al menos, indo-iranía.

<sup>148</sup> Según *BĀU* 4.3.7-8 cuando el *ātman* abandona el cuerpo escapa del dominio del mal.

<sup>149</sup> § 2.13.4.

<sup>150</sup> *RV* 1.164.10; 3.54.8; 3.56.2; 8.58.2; 10.82.6; compárese estos versos con la discusión de los presocráticos sobre lo uno y lo múltiple (Bernabé 1997).

<sup>151</sup> Buitenen 1957b, 104.

*kīm āvarīvaḥ kūha kāsya śármann ámbhaḥ kīm āsīd gáhanaṃ gabhīrám ||*

No existía entonces lo que es (*sát*) ni lo que no es (*asát*); no existían la atmósfera ni el cielo de más allá.

¿Qué rebullía?, ¿dónde?, ¿protegido por quién? ¿Qué eran las aguas abisales y profundas?

*ná mṛtyúr āsīd amṛtaṃ ná tárhi ná rātryā áhna āsīt praketaḥ |*

*ānīd avātám svadháya tád ékaṃ tásmād dhānyán ná paráḥ kīm canāsa ||*

Entonces no existía ni muerte ni inmortalidad, no había límites entre día y noche.

Lo Uno respiraba sin aire por su propio impulso. No había ninguna semilla de algo más aparte de éste.

El surgimiento de estos dos estados opuestos crea la necesidad de un continuo movimiento de alternancia entre uno y otro: el pulso de la vida. El universo comienza a respirar por sí mismo y a partir de ese momento la vida consiste en inspirar y espirar:

*RV 1.164.30-32*

*anác chaye turágātu jīvám éjad dhruvám mádhya á pastyānām |*

*jīvo mṛtásya carati svadhābhir ámartyo mártynā sáyoniḥ ||*

Respirando reposa lo vivo y, a la vez, avanza con paso veloz, moviéndose pero firme en medio de las corrientes.

Lo vivo del muerto camina por su propio impulso. Lo inmortal procede del mismo vientre que lo mortal.

*ápaśyaṃ gopám ánipadyamānam á ca párā ca pathíbhiś cárantam |*

*sá sadhrīcīḥ sá víṣūcīr vásāna á varīvarti bhúvaneṣv antáḥ ||*

He visto al pastor<sup>152</sup> yendo y viniendo por sus caminos sin parar.

Éste, recubriéndose con las [aguas] que fluyen en una misma dirección y en la contraria, se mueve entre las existencias.

*yá īṃ cakāra ná só asyá veda yá īṃ dadárśa hīrug ín nú tásmāt |*

*sá mātúr yónā párivīto antár bahuprajā nīrṛtim á viveśa ||*

<sup>152</sup> Según Geldner 1951 se refiere a la respiración. Sāyaṇa; Deussen 1922a; Brown 1968a; Horsch 1971, 102 y Doniger O'Flaherty 1981, entre otros, interpretan que es el sol. A favor de la interpretación de Geldner habla el hecho de que en los versos siguientes el himno se va acercando al tema de la sílaba *īc*, íntimamente ligada a la respiración, y deriva en un canto a la palabra sagrada *vác* (vv. 39-42). Además, en *JUB* 3.37.2 se comenta que el pasaje se refiere al *prāṇa*. Por otro lado, la imagen del pastor se asocia más frecuentemente al fuego (cf. *RV* 1.96.4; 2.9.2 y 6; 3.10.2; 3.15.2, entre otros).

El que lo ha producido no lo conoce; ante quien lo ha percibido, se desvanece.

Él, envuelto en el regazo materno, teniendo mucha descendencia, entró bajo el dominio de Destrucción.

Este himno del que ya hemos comentado algunos versos es, sin lugar a dudas, uno de los himnos del *Rgveda* más complejos y más difíciles de interpretar. Su comprensión se complica aún más por el continuo cambio de imágenes. El tema central, al menos de este pasaje, es el misterio de la vida, íntimamente relacionado con la respiración. Pero la vida es algo más, superior a las idas y venidas de inspiración y la espiración. La fuerza espiritual provoca el movimiento y se mueve por el impulso que ella misma ha provocado; por ello lo mortal tiene el mismo origen que lo inmortal. Más allá de que en los versos se haga referencia a elementos concretos, la idea que subyace es que el elemento que da vida se mueve entre los seres adoptando diferentes formas y recubriéndose de diferentes elementos. En el momento en el que se integra en un cuerpo se hace invisible; garantizando la unión de los elementos se somete, a la vez, al dominio de las fuerzas destructivas. Pero sólo gracias a ellas se puede reproducir. Lo inmortal y lo mortal tienen un mismo origen y entre los dos estados opuestos se produce una alternancia continua; sin embargo, nunca se pueden percibir los dos estados a la vez:

*RV 1.164.38*

*ápān prāṇ eti svadhāyā grbhītó 'martyo mártynā sáyoniḥ |*

*tā śásvantā viśúcīnā viyántā ny ànyāṃ cikyúr ná ní cikyur anyām ||*

Inspira y espira tomado por su propia naturaleza. Lo inmortal proviene del mismo vientre que lo mortal.

Los dos se mueven continuamente en direcciones opuestas; cuando la gente percibe lo uno, no percibe lo otro.

En estos versos se alude, sin nombrarlo explícitamente, a *prāṇā*, el "aliento vital", otro concepto esencial en la literatura posterior<sup>153</sup>. El aliento vital del padre, incluso, puede nacer de nuevo en el hijo<sup>154</sup>. Por tanto, interpreto estos versos en un sentido más amplio que Ranade<sup>155</sup>, que, siguiendo un criterio de selección un tanto arbitrario, reconoce en *RV 1.164.31*, *10.16.3* y *10.58.1-12* los tres momentos principales

<sup>153</sup> § 2.8.6.4 y 3.2.

<sup>154</sup> *AV 11.4.20*; Horsch 1971, 115.

<sup>155</sup> Ranade 1926, 147-152.

de la transmigración del alma: la partida del alma del cuerpo, su permanencia en otras formas de existencia como en plantas o en el agua y su vuelta a una figura humana.

En el libro X encontramos otro relato. De nuevo los sabios que compusieron los himnos del *Ṛgveda* se inspiran en la aparición y la desaparición diaria del sol:

*RV 10.72.8-9*

*aṣṭau putráso áditer yé jātās tanvās pári |*

*devām úpa praít saptábhiḥ párā mārtaṇḍám āsyat ||*

Ocho son los hijos de Aditi que nacieron de su cuerpo.

Con siete se marchó junto a los dioses, a Mārtaṇḍa lo apartó.

*saptábhiḥ putraír áditir úpa praít pūrvyám yugám |*

*prajāyai mṛtyáve tvat púnar mārtaṇḍám ābharat ||*

Con siete hijos ingresó Aditi en la era primordial.

A Mārtaṇḍa lo recuperó, para que nazca y muera.

Mārtaṇḍa, que no es otro que el sol, es apartado de los demás dioses inmortales. Con este hecho se abre la primera era (*yugá*). Pero, dado su origen, la gran madre de los dioses recupera a su octavo hijo de vez en cuando. Con ello origina el dualismo entre procreación y muerte con los dos momentos opuestos de nacer y morir como frontera entre uno y otro.

La vida comienza en el momento en el que un elemento pasa de un estado a otro y con ese cambio se crea una dinámica de alternancia. Todo impulso tiene que ser compensado por el impulso contrario. El mundo de los dioses, el mundo inmortal es atemporal. El tiempo sólo surge en el momento en el que hay movimiento. El espacio y el tiempo están íntimamente ligados el uno al otro.

La principal diferencia entre dioses y hombres es que los primeros se han vuelto inmortales, mientras que los segundos siguen siendo mortales. En un primer momento, la inmortalidad de los hombres consiste en poder agotar su tiempo de vida. En un himno relativamente antiguo es Savitr̥, como divinidad que se mueve en ambos mundos, el que adjudica a los dioses la inmortalidad y a los hombres la duración de su vida:

*RV 4.54.2*

*devébhyo hí prathamám yajñíyebhyo 'mṛtatváṃ suvási bhāgám uttamám |*

*ād id dāmānaṃ savitar vy ūrṇuṣe 'nūcīnā jīvitā mānuṣebhyaḥ ||*

Pues primero adjudicas a los dioses, dignos de sacrificio, la inmortalidad como la mejor parte;  
después, Savitṛ, revelas a los seres humanos su parte según su sucesivo tiempo de vida (*jīvita*).

En el apartado correspondiente al concepto de inmortalidad se recogen ejemplos que testimonian diferentes estados en su evolución<sup>156</sup>. Tan sólo en himnos relativamente tardíos, como el himno especulativo del *Atharvaveda* dedicado a la mítica columna *skambhá* que sostiene el universo, se plantea la pregunta de en qué consiste realmente la inmortalidad y la mortalidad del hombre:

*AV* 10.7.15ab

*yátrāmṛtaṃ ca mṛtyúś ca púruṣé 'dhi samāhite |*

¿Dónde están asentadas en el hombre inmortalidad y muerte?

---

<sup>156</sup> § 2.9.1.



## 2.7 Fuerzas cósmicas que rigen el universo

### 2.7.1 *Ṛtá* y *satyá*

*Ṛtá* es la fuerza activa que ordena y estructura el cosmos. Como tal simboliza también la realidad y la fuerza que es sostenida por la realidad, la "verdad" que reina sobre todo lo que existe<sup>157</sup>. El otro término que se traduce también como "verdad" es *satyá*, que refleja el aspecto pasivo, objetivo de la realidad<sup>158</sup>.

*RV* 10.190

*ṛtám ca satyám cābhīddhāt tāpasó 'dhy ajāyata |*

*táto rātry ajāyata tátaḥ samudró arṇaváh ||*

El orden cósmico (*ṛtá*) y la realidad nacieron del ardor prendido;  
de ahí nació la noche oscura, de ahí el agitado océano<sup>159</sup>.

*samudrād arṇavād ādhi saṃvatsaró ajāyata |*

*ahorātrāṇi vidādhad víśvasya miṣató vaśī ||*

Del océano agitado nació el año,  
que demarca día y noche, que manda sobre todo lo que parpadea.

*sūryācandramāsau dhātā yathāpūrvām akalpayat |*

*dīvaṃ ca prthivīm cāntárikṣam átho svāḥ ||*

El creador ordenó sucesivamente sol y luna,  
cielo y tierra, atmósfera y luz celestial.

*Ṛtá*, según este himno cosmogónico tardío del *Rgveda*, fue el primer elemento activo en nacer del *tāpas*, el ardor creativo. Todo lo demás surge a partir del *ṛtá* y se

<sup>157</sup> Que *ṛtá* tiene también este significado prueba el hecho de que el término negativo, *anṛtá*, se opone a *satyá* en los textos posteriores a los himnos védicos, en los que *ṛtá* apenas se emplea. Lüders 1951, 13-27 defiende la prevalencia de este significado derivado. No obstante, lo arriba expuesto sigue más bien la línea del estudio de Oldenberg 1915a. Witzel, en comunicación personal, propone la traducción alemana "Wahrheitsverwirklichung" ("realización de la verdad"), lo que resaltaría el aspecto activo.

<sup>158</sup> Para las diferentes traducciones propuestas para *satyá* y la discusión acerca de su etimología y la de otros compuestos que comienzan con *sat-*, véase Pinault 1996, quien resalta que en su semántica el término nunca ha perdido la conexión con el verbo *as-*, a pesar de que asume que existe otra forma homófona basada en una raíz perdida.

<sup>159</sup> Se trata del océano atmosférico que se sitúa justo por debajo de la esfera celestial.

encuentra bajo su dominio. Aquí, sin embargo, no se nombran las fuerzas caóticas de la oscuridad que se resistieron a ser sometidas al orden cósmico.

El *ṛtá* gobierna en los tres mundos y regula el intercambio entre hombres y dioses. Tan sólo cumpliendo con el *ṛtá* se puede incrementar el *ṛtá*<sup>160</sup> y el principal instrumento para fortalecerlo es el ritual. A los hombres les corresponde celebrar los rituales, realizar ofrendas y sacrificios para los dioses; los dioses, en cambio, cuidan y favorecen a aquellos que les rinden culto.

En su función de fuerzas que ordenan el cosmos, que representan como resultado la verdad de lo que existe, se puede observar cierta correspondencia entre *ṛtá* y el concepto de luz. Esto también implica el ámbito de la conciencia y, estrechamente ligado a él, el de las fuerzas que sustentan la vida, tal como ya se observa en un himno relativamente antiguo:

*RV 4.23.8-10*

*ṛtásya hí śurídhaḥ śánti pūrvīr ṛtásya dhītīr vṛjināni hanti |*

*ṛtásya ślóko badhirā tatarda kárṇā budhānāḥ śucāmāna āyóḥ ||*

Pues los dones del *ṛtá* son muchos: el discernimiento del *ṛtá* destruye los engaños.

El verso del *ṛtá*, al despertarse cuando es prendido, ha abierto los oídos sordos de la vida.

*ṛtásya dṛḷhā dharínāni santi purūṇi candrā vápuṣe vápūṃṣi |*

*ṛténa dīrghám iṣaṇanta pṛkṣa ṛténa gāva ṛtām ā viveśuḥ ||*

Los soportes del *ṛtá* son firmes, muchas brillantes maravillas para contemplar.

Por medio del *ṛtá* se refuerzan los sustentos durante largo tiempo, por medio del *ṛtá* entraron las vacas al camino del *ṛtá*.

*ṛtām yemāná ṛtām íd vanoty ṛtásya śúṣmas turayā u gavyúḥ |*

*ṛtāya pṛthvī bahulé gabhīré ṛtāya dhenū paramé duhāte ||*

Quien se atiene al *ṛtá*, gana algo propio del *ṛtá*; el impulso del *ṛtá* se mueve rápido y deseoso de ganado.

Para el *ṛtá* cielo y tierra son amplios y profundos, para el *ṛtá* dan leche como dos vacas lecheras en lo más elevado.

<sup>160</sup> *RV 1.23.5.*

La etimología de *ṛtá* se basa posiblemente en el verbo de movimiento *ar-* / *ṛ-* y se podría traducir literalmente por "puesto en movimiento"<sup>161</sup>. Según Horsch<sup>162</sup>, se refiere en un primer momento a los cambios regulares de fenómenos meteorológicos o astronómicos y posteriormente a la regularidad y periodicidad de todos los fenómenos naturales, como el eterno retorno de las estaciones y la alternancia entre día y noche. En este sentido hay que recordar que *ṛtú*, "estación", se ha formado a partir de la misma raíz.

La oposición del orden frente a las fuerzas del caos se expresa mediante la preposición *nís*. *Nirṛti*, la fuerza destructiva, actúa contra el *ṛtá* y devuelve las cosas al estado primordial del caos<sup>163</sup>.

*Ánṛta*, en cambio, se opone tanto a *ṛtá* como a *satyá*, lo que prueba para Lüders que *ṛtá* se refiere exclusivamente a la "verdad" o lo "verdadero"<sup>164</sup>. Geldner, en cambio, introduce una serie de matices al traducir el término como "Unrecht"<sup>165</sup>, "das Unwahre"<sup>166</sup>, en singular, o "Täuschungen"<sup>167</sup>, "Unredlichkeiten"<sup>168</sup>, "Ungesetzlichkeiten"<sup>169</sup>, en plural. El concepto védico de *ánṛta* está marcado por la ausencia de *ṛtá*. Varuṇa, y en menor grado Mitra y Aryaman, como garantes del *ṛtá*, castigan todo lo que carezca de él<sup>170</sup>. Los Ādityas vencen a los *ánṛtāni* al estar unido al *ṛtá*<sup>171</sup>. De modo que podríamos traducir *ánṛta* en su función de adjetivo como "injusto, falso, impropio" y como "injusticia, delito, pecado, mentira", si es empleado como sustantivo.

Analógicamente se opone *ásat*, lo "irreal", a lo "real", a *sát*<sup>172</sup>, a la forma neutra del participio del verbo *as-* ("ser"). *Sát* forma una especie de materia prima que actúa

<sup>161</sup> Oldenberg 1915a, 179, propone como alternativa más probable la raíz *\*ar-* (es decir, la raíz indoeuropea *\*h<sub>2</sub>er-*; cf. EWA, s. v.), que traduce como "fügen, anpassen" y que se reconoce en ἀραρίσκω, ἀρετή y *ars*.

<sup>162</sup> Horsch 1967, 44; véase también Oldenberg 1923b, 195.

<sup>163</sup> Tanto en el *Ṛgveda* como en el *Avesta* se refleja la oposición entre *ṛta/aša* y *druh/druj* ("daño, ofensa"), que expresaría una realización de lo contrario a la verdad (Witzel, en comunicación personal).

<sup>164</sup> Lüders 1951, 13-27 y especialmente en las pp. 14-15 y 19-20 aduce una serie de construcciones paralelas en los que *ṛtá* y *satyá*, que considera prácticamente sinónimos, actúan como complementos del verbo "decir" o "hablar". Además recuerda que en la literatura posterior *ánṛta* se opone ya tan sólo a *satyá*, al desaparecer *ṛtá*, salvo en algunos pasajes épicos o tratados legales. Thieme 1952, 109, 110 n. 2 apoya la conclusión de Lüders y destaca la importancia de haber señalado que la fuerza mágica, la efectividad del himno védico reside precisamente en el contenido "auténtico, verdadero".

<sup>165</sup> *RV* 1.23.22; 1.139.2.

<sup>166</sup> *RV* 7.65.3.

<sup>167</sup> *RV* 2.24.6, 7.

<sup>168</sup> *RV* 7.61.5.

<sup>169</sup> *RV* 1.152.1, 3.

<sup>170</sup> § 2.16.3.

<sup>171</sup> *RV* 1.152.1.

<sup>172</sup> *RV* 6.24.5.

como fuente del ser<sup>173</sup>; *ásat*, al contrario, equivale al estado caótico primordial<sup>174</sup> o al estado que resulta de la aniquilación<sup>175</sup>.

### 2.7.2 *Dhárman*, el soporte

Tanto el nombre de acción *dhárman* ("sustento"), como el nombre de agente *dharmán* ("el que sostiene")<sup>176</sup> derivan de la raíz verbal *dhṛ-* ("sostener")<sup>177</sup>. *Dhárman* aparece en 63 ocasiones en los diferentes estratos del *R̥gveda*; de *dharmán*, en cambio, conservamos tan sólo seis ejemplos; en este trabajo nos centraremos en el primero<sup>178</sup>.

Graßmann presenta siete acepciones de *dhárman*, mientras que Geldner lo traduce, al menos, de veinte maneras diferentes. Horsch, sin embargo, insiste en el significado etimológico de "sostener" o "apoyar" de este *nomen actionis* que se emplea frecuentemente en el caso instrumental. Renou<sup>179</sup> define la noción védica de *dhárman* (así como de *dharmán* y *vidharman*) como la de una organización según la cual cada elemento cósmico o ritual se asienta de acuerdo con sus correlatos naturales.

Según Horsch<sup>180</sup> hay que buscar el origen de *dhárman* en el mito cosmogónico en el que Indra o Varuṇa separa (*vi-dhṛ-*)<sup>181</sup> el cielo de la tierra, apuntala con una columna cósmica (*skambhá*) el sol y las estrellas, y fija la tierra, los ríos, las planicies y las montañas:

*RV* 8.41.10cd

*sá dhāma pūrvyām mame yá skambhéna ví ródasī ajó ná dyā́m ádhārayan ... ||*

Él [Varuṇa]<sup>182</sup> ha medido la sede primordial, el que ha separado ambos mundos con una columna, sosteniendo el cielo como un macho cabrío (...).

<sup>173</sup> Gracias Monteiro 1980, 62.

<sup>174</sup> *RV* 10.5.7; 10.72.2,3; 10.129.1.

<sup>175</sup> *RV* 4.5.14.

<sup>176</sup> La causa de la diferente acentuación de uno y otro se debe al sufijo *-man* que cuando actúa como sufijo de agente se acentúa; véase *AiG* 2.601.

<sup>177</sup> En la literatura avéstica, en la que se emplea la misma raíz, es Ahura Mazda (que ha sido relacionado con el *ásura* Varuṇa) el que sostiene el cielo (*Yast* 13.2.4-9). Otros paralelos indoeuropeos los encontramos en la mitología hitita (Upelluri) y griega (Atlante); pero también existen paralelos en Mesopotamia (Marduk) y Egipto (Schu).

<sup>178</sup> Para este apartado me he centrado principalmente en los trabajos de Horsch 1967 y Brereton 2004b.

<sup>179</sup> Renou 1964.

<sup>180</sup> Horsch 1967, 33.

<sup>181</sup> *RV* 2.13.7.

<sup>182</sup> En *RV* 2.17.5; 8.15.2; 10.44.8 es Indra el que separa cielo y tierra.

A su vez, se le atribuye también a Viṣṇu haber organizado el cosmos con sus tres pasos:

*RV* 1.22.18

*trīṇi padā ví cakrame viṣṇur gopā ádābhyah |*  
*áto dhārmāṇi dhārāyan ||*

Tres pasos dio Viṣṇu, el pastor infalible,  
 sujetando desde allí los soportes.

El cosmos es sostenido desde los mundos superiores; Varuṇa proclama que sostiene el cielo visible desde la sede del *ṛtá*<sup>183</sup> más allá del cielo visible<sup>184</sup>. Los "soportes" se apoyan arriba, en el mundo de los dioses. Cielo y tierra se imaginan como dos cuencos de los cuales el superior está volcado<sup>185</sup>. En *RV* 10.73.8 ya se emplea la imagen del árbol invertido, una imagen central en *KaṭhU* 6.1<sup>186</sup>.

Después del proceso cosmogónico de la separación (*vi-dhṛ-*) de ambos mundos y de su fijación, se refleja mediante la sustantivación del verbo *dhṛ-* la ordenación del cosmos.

*RV* 5.63.7

*dhārmanā mitrāvaruṇā vipāscitā vratā rakṣethe ásurasya māyāyā |*  
*ṛténa víśvam bhúvanaṃ ví rājathaḥ sūryam ā dhattho divi cítryaṃ rátham ||*

Mediante el *dhārman* protegéis vosotros, Mitra y Varuṇa, los conocedores, los mandamientos con la fuerza mágica del *ásura*.

Por medio del *ṛtá* gobernáis sobre toda la creación. El sol lo situáis en el cielo como un carro brillante.

*Dhārman* abarca los mandamientos que los dioses soberanos y garantes del orden, Mitra y Varuṇa, protegen con su fuerza mágica. Las dos fuerzas fundamentales que mantienen el *ṛtá*, el ritual y *māyā*<sup>187</sup>, la fuerza mágica de los dioses, fueron

<sup>183</sup> *RV* 4.42.4.

<sup>184</sup> Lüders 1951, 24-26.

<sup>185</sup> Así se describe en *AV* 10.8.9 y en *BĀU* 2.2.2.

<sup>186</sup> Véase también *RV* 1.24.7; *TĀ* 1.11.5; *ŚvetU* 3.9; *MNU* 10.20; *BhG* 15.1; cf. § 4.4.2.3.

<sup>187</sup> *Māyā* representa en los himnos védicos más antiguos la fuerza sobrenatural y mágica de los dioses, fundamentalmente de los *ásuras* y en especial de Varuṇa. Pero también Indra puede cambiar su apariencia gracias al arte de *māyā*. Aunque en principio parece que no es ni buena ni mala observamos ya en época antigua una degradación de su valoración; lo mismo le ocurrirá al concepto de *ásura*. En *RV* 5.44.2 se emplea *māyā* en sentido negativo (Horsch 1966, 236); con el tiempo se convierte en un poder

instauradas por los dioses como los primeros "soportes"<sup>188</sup>, sustentados por Agni<sup>189</sup> y Soma<sup>190</sup>. El sol, conforme al *ṛtá*, avanza según su *dhárman* entre cielo y tierra<sup>191</sup>.

Al transferirse el ritual a la esfera humana se produce una trasposición del concepto de *dhárman* que pasa a significar "costumbre" o "deber" y que, en sentido ético y social, acabará significando el soporte en el que se fundamenta la vida en sociedad: la ley que rige la convivencia entre dioses y hombres.

En *AV* 12.1.45 ya aparece *dhárman* con el significado de "ley" en el adjetivo compuesto *nānādharmāṇam* ("diferentes leyes", en referencia a los hombres). Las leyes universales se convierten en mandamientos individuales, de forma que el sintagma *dhármam purāṇām* (*AV* 18.3.1) ya hay que traducirlo como "antigua costumbre". En el *Atharvaveda* encontramos por primera vez la forma *dhárma*<sup>192</sup>, otro sustantivo derivado de *dhṛ-* y que predominará en los *brāhmaṇas*. Según Horsch<sup>193</sup>, el concepto de *dhárman* abarca todos los ámbitos al final de la época védica: cósmico, ritual y ético-moral.

Brereton, en cambio, basándose en el estudio de Horsch, insiste en que el significado original de *dhárman*, que él traduce como *foundation*, no se pierde en ningún momento y que sus diferentes significados se deberían explicar como variantes que se apoyan mutuamente<sup>194</sup>. Sin embargo, *foundation* no recoge la idea de un soporte activo; un aspecto importante que sí implica la palabra castellana "sustento", en este sentido más cercana al término védico.

Según la escatología védica, después de la muerte, la vista (o el ojo) vuelve al sol, puesto que es la fuerza que emana el sol la que sustenta esta facultad. El ojo ve gracias a las facultades que recibe y toma del sol; una vez que cesa en su actividad, vuelve a su origen cósmico<sup>195</sup>.

---

incontrolable, engañoso, ilusorio, contrario incluso al *ṛtá* (Horsch 1967, 43). En textos védicos tardíos se substituye en ocasiones por *asuravidyā*. Las artes mágicas también son concebidas como artilugios que los dioses colocaron en el camino de los hombres para que los malvados se vean atrapados en ellos. Para evitar caer en ellos se ruega a los dioses que ayuden a franquearlos como un buen conductor de carros (*RV* 2.27.16), una imagen habitual en el *Ṛgveda*. *Māyā* se refiere en la filosofía posterior al mundo material aparente que hay que trascender. El mundo material es considerado como en un mundo ilusorio, una trampa en la que los hombres se encuentran atrapados; cf. Gonda 1959b.

<sup>188</sup> *RV* 1.164.50ab.

<sup>189</sup> *RV* 3.17.1, 5.

<sup>190</sup> *RV* 9.96.5.

<sup>191</sup> *RV* 1.160.1.

<sup>192</sup> Horsch 1967, 45 interpreta la formación posterior del abstracto en *dharma* como un paso más en la trasposición del plano cósmico-ritual al ético-jurídico, una evolución que concluye en los *dharmaśāstras*.

<sup>193</sup> Horsch 1967, 48s.

<sup>194</sup> Brereton 2004b, 485: "rather than reflecting a historical evolution within the *Ṛgveda*, the senses of *dhárman* are better understood as different and mutually supportive aspects of the meaning 'foundation'."

<sup>195</sup> *RV* 10.16.3; cf. § 2.10.9.

### 2.7.3 *Brāhman*

*Brāhman*, como dice Griswold<sup>196</sup>, es la palabra más relevante a lo largo de la historia de la filosofía india, pues, aparte de ser clave y el centro de atención de gran parte de la especulación védica, recoge la evolución de treinta siglos. Pero precisamente la fulminante carrera de la palabra ha enturbiado en cierta medida una visión clara de su origen; de modo que existe cierta controversia acerca del significado de *brāhman* en los textos más antiguos<sup>197</sup>.

Oldenberg<sup>198</sup> define su significado original como "una fórmula sagrada (mágica) y el fluido de poder mágico que la impregna". Autores<sup>199</sup> como Renou observan una evolución que pasa por "parole formidable, formulation par excellence, pouvoir formulateur"<sup>200</sup> y "formulation par énigmes"<sup>201</sup> o "forme de pensée à énigme"<sup>202</sup>. En cambio, para Gonda<sup>203</sup>, quien en principio traduce *brāhman* como "poder"<sup>204</sup>, ha sido concebida siempre como una fuerza fundamental, vital, inmóvil y tutelar. Thieme<sup>205</sup> estudia en profundidad el campo semántico de *brāhman* en el *Ṛgveda* y resume críticamente la discusión anterior. Además de las ya mencionadas, recoge las propuestas de Roth ("Andacht"), Hertel ("[Himmels-]Feuer"), Charpentier ("Pflanzenbündel, [Pflanzen-] Zauberei") y la idea de Dumézil de comparar *brahmán* con la palabra latina *flamen*, descartando que estas últimas sean válidas. En este grupo, aunque a otro nivel, se puede incluir la teoría de Gracias Monteiro<sup>206</sup>, quien distingue la fuerza espiritual *ásu* como una energía dinámica que penetra todo el universo, mientras que *brāhman* se debe imaginar como una energía fundamental, estática que le confiere al universo su consistencia. Es posible que se encuentre este aspecto más adelante en las *upaniṣads*, pero no parece tan claro que se encuentren ejemplos que fundamenten esta idea en las *saṃhitās*.

<sup>196</sup> Griswold 1900, 1.

<sup>197</sup> Renou 1949; Gonda 1950; Thieme 1952; EWA, s. v. "brāhman"; Mehendale 1968.

<sup>198</sup> Oldenberg 1923b, 65 n. 1.

<sup>199</sup> Edgerton 1965, 23 cita como acepciones de *brāhman* "conocimiento sagrado, himno, encantamiento, palabra sagrada o mística."

<sup>200</sup> Renou, EVP 1, 12.

<sup>201</sup> Renou, EVP 2, 25.

<sup>202</sup> Renou 1949.

<sup>203</sup> Gonda 1960, 32-33.

<sup>204</sup> Gonda 1950.

<sup>205</sup> Thieme 1952.

<sup>206</sup> Gracias Monteiro 1980, 57.

Graßmann<sup>207</sup> defiende que *bráhman* deriva de la raíz verbal *bṛh-* ("ser denso, fuerte, grande"). Según el EWA<sup>208</sup>, el significado más antiguo de *bráhman* (neutro) es "Formung, Gestaltung, Formulierung (der Wahrheit)" que en la literatura más reciente se ha personificado en la figura del dios Brahman. *Brahmán*<sup>209</sup> (masculino), en cambio, es el que compone y formula, el brahmán que realiza el ritual. El sustantivo masculino *brāhmaṇá* indica que se trata de un miembro de la clase<sup>210</sup> de los brahmanes, mientras que el adjetivo *brāhmaṇa* expresa lo que pertenece a un *brahmán* y como sustantivo neutro representa el recipiente que contiene la sabiduría de un brahmán, la forma con la que se denomina el género de los *brāhmaṇas*. Por tanto, *bráhman* tanto en singular<sup>211</sup> como en plural<sup>212</sup> puede significar en el *Ṛgveda* plegaria o formulación sagrada<sup>213</sup> cuya fuerza es capaz de captar la benevolencia de cielo y tierra<sup>214</sup> que, junto a Agni, aleja la enfermedad<sup>215</sup>; de forma que *bráhman* protege contra los enemigos<sup>216</sup>.

En el grupo de himnos<sup>217</sup> del libro II dedicados a Brahmanaspati o Bṛhaspati<sup>218</sup> se refleja la complejidad del concepto de *bráhman*. Witzel y Gotō<sup>219</sup> señalan que Brahmanaspati comparte características con Agni y con Indra, y que está especialmente vinculado al mito de Vala. Ellos prefieren traducir *bráhman* como "Dichtung" o "Gedicht", en la línea de Geldner, quien emplea términos como "Segensworte" o "Priesterwort". No cabe duda de que el significado que recibe en el comienzo del siguiente verso se mueve en esta dirección, puesto que *kṛtābrahman* ("quien ha realizado *bráhman*")<sup>220</sup> en combinación con *rātāhavya* ("quien ha ofrecido libaciones") no nos permite aquí pensar en una fuerza cósmica originaria:

*RV 2.25.1*

*indhāno agnīm vanavad vanuṣyatāḥ kṛtābrahmā śūśuvad rātāhavya ít |*

<sup>207</sup> Graßmann, s. v. "bráhman".

<sup>208</sup> EWA, s. v. "bráhman".

<sup>209</sup> De nuevo el acento sobre el sufijo indica, junto al género masculino, su función como sufijo de agente.

<sup>210</sup> Entiéndase clase aquí en un sentido amplio y no como casta.

<sup>211</sup> *RV* 1.93.6; 7.36.1.

<sup>212</sup> *RV* 1.52.7; 7.22.7; 8.98.8.

<sup>213</sup> *RV* 2.12.15. Geldner traduce *bráhman* en *RV* 8.3.9 como "das wirkungsvolle Wort".

<sup>214</sup> *RV* 2.2.7.

<sup>215</sup> *RV* 10.162.1, 2.

<sup>216</sup> *RV* 6.75.19.

<sup>217</sup> *RV* 2.23-26.

<sup>218</sup> Aparentemente Brahmanaspati o Bṛhaspati, "nacido del *ṛtā*" (*RV* 2.23.15), se emplean indistintamente, como si uno fuera epíteto del otro, y se traducen generalmente como "Señor de la plegaria". En cambio, Thieme, como veremos más adelante, propone dos etimologías diferentes.

<sup>219</sup> Witzel-Gotō 2007, 801.

<sup>220</sup> El hecho de que se emplee el verbo *kṛ-* indica que *kṛtābrahman* implica un acto, no tanto a una mera recitación de algo creado anteriormente.



*jāténa jātām āti sá prá sarsṛte yám-yam yújam kṛṇuté bráhmanas pátiḥ ||*

Quien prende a Agni podrá vencer al agresor, quien haya realizado la formulación (*bráhman*), quien haya ofrecido libaciones, podrá aumentar.

Al nacido por medio de un nacido sobrepasa, a quienquiera al que Brahmanaspati convierte en su compañero.

*Bráhman* puede representar tanto el acto de formulación como la formulación resultante, que es el significado más habitual que recibe cuando se emplea en plural<sup>221</sup>. El poder de ese *bráhman* es tan grande que capacita a Indra a quebrar la cueva de Vala y vencer la oscuridad:

*RV 2.24.3cd*

*úd gā ājad ábhinad bráhmanā valám ágūhat támo vy àcakṣayat svàḥ ||*

Con *bráhman* hizo salir a las vacas, quebró a Vala; ocultó la oscuridad e hizo brillar la luz celeste.

Thieme<sup>222</sup>, a su vez, basa su trabajo en la diferenciación entre un "sentido" concreto y un "significado" abstracto. Como punto de partida toma los trabajos de Gonda<sup>223</sup> y Renou<sup>224</sup>; estando de acuerdo con Gonda, no cree que Oldenberg<sup>225</sup> tenga razón al proponer que *bráhman* signifique primariamente fórmula mágica. Al contrario de Gonda<sup>226</sup> defiende que se puede reconstruir su "sentido" más antiguo y estudiar su evolución semántica que, según él, no se debe sólo a diferentes manifestaciones de un solo concepto como propone Gonda<sup>227</sup>. Los errores fundamentales que, según Thieme, se han cometido son que para definir el significado concreto los estudiosos se han basado en una etimología, ignorando que existe un número considerable de posibles etimologías indoeuropeas para *bráhman*, y que para comprender el concepto más amplio, en cambio, se han centrado en la interpretación de unos pocos pasajes. De modo que descarta, *a priori*, cualquier acercamiento basado en teorías etimológicas. Aun así propone al final de su estudio una reconstrucción de una forma indoeuropea *\*mr̥g<sup>uh</sup>ā*, de cuya raíz, según él, ha derivado en griego tanto en βρέφος ("embrión") como μορφή

<sup>221</sup> Véase como ejemplo *RV 2.23.2-3*.

<sup>222</sup> Thieme 1952.

<sup>223</sup> Gonda 1950.

<sup>224</sup> Renou 1949.

<sup>225</sup> Oldenberg 1923b, 65 n.1.

<sup>226</sup> Gonda 1950, 8.

<sup>227</sup> Gonda 1950, 13.

("forma"), que curiosamente describe en los dos pasajes<sup>228</sup> en los que aparece en Homero la bella forma de la palabra. Estos datos le conducen a plantear que la raíz original sea *brah-* con el significado de "formar" y no, como asume Gonda, *brh-* ("ser fuerte" o "hacer fuerte") que en ningún caso podría derivar de la raíz indoeuropea propuesta por Thieme<sup>229</sup>.

La propuesta de Thieme consiste en que *bráhman* se puede traducir en todos los pasajes del *R̥gveda* como "formulación" o "formación poética"; conclusión a la que, según él, ya había llegado Renou, sin darse cuenta, pues éste, después de traducirlo como "formulación por excelencia" o "poder formulador", acaba proponiendo "pensar en acertijos, acertijo" como mejor traducción. *Bráhman*, según Thieme, significa "formulación (poética)"<sup>230</sup> y, como cualquier nombre de acción en *-man* designa tanto la acción como su resultado. Incluso se atreve a proponer que en algunos pasajes<sup>231</sup> se trasluce un significado más antiguo, "formación", en sentido más amplio, sin implicar que sea poética.

Thieme explica la calificación del "himno" como *bráhman*, *gír* ("canción"), *ukthá* ("recitado") y *mánman* ("pensamiento") en *RV* 6.38.4 por el hecho de que un himno tiene que ser formado poéticamente, cantado, recitado y pensado. Ello le conduce a la teoría de que *bráhman* designa en realidad la actividad que media entre la formación del pensamiento (*dhī*) y su expresión verbal (*ukthá*), es decir, el esfuerzo mental de formar el lenguaje poéticamente<sup>232</sup>. En este sentido sigue la interpretación de Renou<sup>233</sup> de *turīyam bráhma* ("cuarto *bráhman*") del verso *RV* 5.40.6, quien propone que se refiere a una "realización interior progresiva" cuyas etapas se insinúan en *AV* 7.1.1:

*dhītī vā yé ánayan vācō ágraṃ mánasā vā yé 'vadann ṛtāni |*  
*tṛtīyena bráhmaṇā vāyrdhānās turīyeṇāmanvata nāma dhenóḥ ||*

Tanto quienes por medio de la reflexión dirigieron el comienzo del habla, como quienes  
 mentalmente pronunciaron verdades,

éstos, en tercer lugar se fortalecieron con la formulación, en cuarto lugar concibieron el  
 nombre de la vaca lechera.

<sup>228</sup> *Od.* 8.169ss., 11.367s.

<sup>229</sup> En este sentido diferencia Bṛhaspati "Señor de la fuerza" de *bráhmaṇas páti* "Señor de la formulación poética".

<sup>230</sup> *RV* 1.62.13; 6.16.21; 6.17.13.

<sup>231</sup> *RV* 7.33.11; 10.61.7; 10.65.11

<sup>232</sup> *RV* 8.35.16 y *RV* 4.6.11.

<sup>233</sup> Renou 1949, 10-11.

Es decir, que antes de ser capaz de pensar y pronunciar el nombre de la vaca lechera tienen que pasar por los estados de meditación, de pronunciación interior y de formulación. En todo caso, tal como podemos observar también en el comienzo del himno *RV* 10.67, *brāhman* se forma después de la articulación del *ṛtá*.

En *RV* 7.103.1 se habla de un periodo de un año en el que las ranas permanecieron como *brāhmaṇāḥ*<sup>234</sup> –lo que Thieme traduce como "que están ocupados con la formulación poética"–, cumpliendo con las prescripciones (*vratacārīṇaḥ*), antes de levantar la voz para despertar a Parjanya, el dios de la lluvia. Por otro lado, se complementan en *RV* 8.35.16 intuición (*dhī*) y formulación poética (*brāhman*) igual que "poderío soberano" (*kṣattrá*) y "hombres" (*nṛ*) en el verso siguiente. En consecuencia, *brāhmaṇá* y *brahmán* en el *Ṛgveda* designan, según Thieme, al "poseedor de esta facultad (sagrada) de formar [los, por su formación artística, sagrados poemas]"<sup>235</sup>. Sin embargo, así como la fórmula es anónima, la formulación parte del individuo e incluso puede fallar o ser criticada<sup>236</sup>. Esto explica el surgimiento de la cuarta clase de sacerdote, el *brahmán*, que es el encargado de supervisar el ritual y de enmendar cualquier error gracias a su capacidad de formular las palabras necesarias<sup>237</sup>.

Thieme concluye que "la verdad (*satyá* o *ṛtá*), que conforma el contenido de los himnos, puede desplegar su fuerza mágica al ser formada poéticamente, es decir, por medio del *brāhman*; y su efecto se potencia aún más, si recibe por medio del canto –es decir, por el *sāman*"<sup>238</sup> – una forma adicional; lo que reafirma la imagen de *brāhman* que describe Renou como la fuerza que provoca que el *ṛtá* se haga realidad. Esto le permite a Thieme interpretar la expresión "que emerja el *brāhman* de la sede del *ṛtá*" (*prá brāhmaitu sádanād ṛtasya*)<sup>239</sup> también como una referencia al proceso que imita el poeta cuando formula el *ṛtá* en su pensamiento y repite el proceso de creación primordial a pequeña escala; así, "este *brahmán*" se convierte en "el cielo más elevado de la palabra" (*brahmāyám vācāḥ paramám vyòma*)<sup>240</sup>.

<sup>234</sup> Véase también *RV* 7.103.7.

<sup>235</sup> Thieme 1952, 108.

<sup>236</sup> *RV* 6.52.2.

<sup>237</sup> En *AB* 5.43.2 se le denomina "médico del sacrificio" (*yajñasya bhiṣaj*) precisamente por desempeñar esta función. Sobre la función de esta clase de sacerdotes véase Bodewitz 1983 y Brereton 2004a.

<sup>238</sup> Thieme 1952, 110.

<sup>239</sup> *RV* 7.36.1a.

<sup>240</sup> *RV* 1.164.35d.

Este proceso se intensifica para Thieme en los *brāhmaṇas* donde *brāhman*, aparte de significar "formación", se refiere a la "formulación de la verdad", lo que se expresa más tarde en el *Śatapatha-brāhmaṇa* con las siguientes palabras:

ŚB 2.1.4.10

*vāg vai brahma tasyai vācaḥ satyam eva brahma*

*Brahman*, en verdad, es el habla; para ésta la verdad del habla, en realidad, es *brahman*.

De esta forma se explica también la relación de *brāhman* con *brahmodya*; pues la resolución de los acertijos consiste precisamente en la demostración del conocimiento de la verdad que se oculta detrás las identificaciones místicas.

La evolución que Thieme observa en los *brāhmaṇas* y textos posteriores es que *brāhman* finalmente acaba por relevar a *ṛtá* o *satyá* como *principium omnium*. *Brāhman* ya nace directamente del *tápas*, que es concebido como "ardor ascético" y no como el "ardor creativo primordial" del *Ṛgveda*. En este sentido se afirma en *AB* 3.6.4 que el cielo, el espacio intermedio y la tierra nacen del agua que, a su vez, nace de la verdad y ésta del *brāhman* que surge del *tápas*<sup>241</sup>.

Otros matices son que *brāhman* en los *brāhmaṇas*, en sentido concreto, se refiere al discurso sacerdotal. Esto desencadena cambios sociológicos relevantes, pues conduce a que un *brāhmaṇá* ya no es sólo el poeta creador, sino cualquier descendiente suyo que estudia el *brāhman* o las formulaciones sagradas.

Lo que quizá no queda suficientemente claro en el trabajo de Thieme es que ya encontramos en el *Atharvaveda* pasajes en los que *brāhman* se concibe como ese principio universal que abarca todo lo demás, tal como se formula en algunos de los himnos profundamente especulativos, como el que comienza con el verso que recogemos a continuación u otros himnos semejantes, que inauguran frecuentemente los libros del *Atharvaveda*<sup>242</sup>.

*AV* 10.8.1

*yó bhūtám ca bhávyam ca sárvaṃ yás cādhitiṣṭhati |*

*svàlryása ca kévalam tásmāi jyeṣṭhāya brāhmaṇe námaḥ ||*

El que se asienta sobre todo lo que existe y lo que será

y el único poseedor del cielo, para este *brāhman* preeminente ¡gloria!

<sup>241</sup> De modo que *ṛtá* y *satyá* ya no nacen directamente de *tápas*, tal como se afirma en *RV* 10.190.1.

<sup>242</sup> *AV* 4.1 o 13.1.

Así, en los himnos *AV* 10.2 y 11.8, que estudiaremos más adelante<sup>243</sup>, se refleja la concepción del hombre como una imagen microcósmica del ser universal que abarca el macrocosmos e incluso se pueden observar indicios de la doctrina upaniśádica del *ātman-brahman*.

A modo de conclusión podemos afirmar que *bráhman* aparece en los *Vedas* como una fuerza creadora, formadora, estrechamente relacionada con la capacidad intelectual. Es la fuerza que permite a Indra abrir la cueva de Vala y formular la palabra sagrada (*vāc*)<sup>244</sup>. En un momento posterior se produce un cambio en el orden cosmogónico: *bráhman* ya no se articula después del *ṛtá*, sino que el *ṛtá* nace de *bráhman* cuando éste es activado por el *tápas*. En todo caso no es una fuerza estática, sino esencialmente dinámica.

*Bráhman* no sólo actúa como agente, sino que abarca también el resultado de su acción: es tanto la palabra, la verdad o la realidad articulada como el poder que reside en ellas, de modo que acaba por convertirse en el principio universal que lo abarca todo. Finalmente, en las *upaniśads* es concebido como el principio universal con el que el individuo se debe identificar: "Yo soy *brahman*" (*ahaṃ brahmāsmi*)<sup>245</sup>.

El concepto de *bráhman* en los himnos védicos recuerda al de *ἱερός λόγος* en círculos órficos y pitagóricos o el de *λόγος* en Heráclito, que a su vez guarda semejanzas con *vāc*, y en época posterior guarda un paralelismo notable con *λόγος* en el *Nuevo Testamento*.

<sup>243</sup> Véase respectivamente § 2.8.5.3 y 2.8.5.2.

<sup>244</sup> Sobre el concepto de *vāc* en los himnos védicos tardíos, véase *RV* 10.125 y *RV* 1.164.42. En *RV* 10.114.8 se afirma que *vāc* se expande hasta donde se ha expandido *bráhman* (cf. *TS* 7.3.1.4). En *AB* 4.21.1 se identifican ambos conceptos.

<sup>245</sup> *BĀU* 1.4.10.

## 2.8 El hombre védico entre nacimiento y muerte

### 2.8.1 Introducción

Hasta ahora se han tratado fundamentalmente aspectos cosmológicos que pertenecen casi exclusivamente al plano macrocósmico; en esta sección me centraré en la concepción del ser humano, en su origen cósmico, en su naturaleza y en el estudio de las partes que lo conforman. El comentario de los diferentes lazos que conectan al hombre simbólicamente con el mundo espiritual y sus padres, así como el análisis de los momentos en los que se produce una alteración en su estado o su situación completarán la imagen del hombre tal como se refleja en los himnos védicos.

### 2.8.2 Los orígenes cósmicos del hombre

Según las diversas cosmogonías, el cosmos surge de la unión entre un principio masculino y femenino, entre el toro y la vaca<sup>246</sup>, entre cielo y tierra (*dyavāpr̥thivī́* o los *ródasī*), las dos mitades del mundo y padres de todos los seres vivos<sup>247</sup>. Pero también se busca su origen en el misterioso ser andrógino toro-vaca<sup>248</sup>, o encontramos dos principios que se alternan de manera reversible como Dakṣa y Aditi<sup>249</sup> o Puruṣa y Virāj<sup>250</sup>; y, a su vez, la palabra sagrada Vāc engendra su propio padre<sup>251</sup>.

En otros himnos cosmogónicos se describe el surgimiento del embrión dorado *hiranyagarbhá*<sup>252</sup> del que surge Prajāpati en medio de las aguas primordiales, la semilla de todo ser cuyo ombligo está conectado con el Uno<sup>253</sup>. Es la capacidad intelectual, la fuerza espiritual del *mānas*, provocada por el ardor primordial (*tāpas*), la que deposita en las aguas el germen (*garbhá*) del que surge todo el universo<sup>254</sup>. De la semilla del

<sup>246</sup> *RV* 1.160.3; 1.160.3; 4.3.10.

<sup>247</sup> *RV* 1.185.

<sup>248</sup> *RV* 3.38.5 y 7; 3.56.3; 10.5.7; *AV* 9.4.3; 11.1.34.

<sup>249</sup> *RV* 10.72.4-5.

<sup>250</sup> *RV* 10.90.5.

<sup>251</sup> *RV* 10.125.7.

<sup>252</sup> *RV* 10.121.1 y 7; cf. *AV* 4.2.7-8; 10.7.28.

<sup>253</sup> *RV* 10.82.5-6; cf. § 2.6.2.

<sup>254</sup> En *RV* 10.82 es el *mānas* de la divinidad creadora universal Viśvakarman.

*mānas* surge *kāma*, el "deseo", el lazo (*bāndhu*) que une el ser (*sát*) con el no-ser (*ásat*), descubierto por los sabios cantores en el interior de sus corazones<sup>255</sup>.

El nacimiento del ser humano se concibe como un acto cosmogónico, aunque los hombres en última instancia descienden de los dioses<sup>256</sup>. El cuerpo de la mujer se une al marido<sup>257</sup>; la capacidad espiritual del hombre (*mānas*) penetra en el cuerpo (*tanū*) de la mujer<sup>258</sup> y en la unión se juntan sus corazones (*hṛd*)<sup>259</sup>.

Al padre le corresponde la parte activa, es el *janitṛ* o *tanūkṛt*<sup>260</sup>, el que engendra y crea el cuerpo y le transfiere a su hijo su fuerza espiritual. Una vez nacido es su deber enseñarle y protegerlo<sup>261</sup>. Del embrión (*gárbha*) se dice que proviene tanto del padre<sup>262</sup>, del principio masculino, como de la madre, el principio femenino<sup>263</sup>, que es la portadora del embrión<sup>264</sup> y la que lo forma. Así, el embrión, vivificado por el aliento de Vāta, permanece, según el cómputo inclusivo, durante diez meses en la madre<sup>265</sup>.

En consecuencia, el hombre se concibe en el *Ṛgveda* como un ser formado por una parte espiritual y una parte corporal. La dualidad existe desde el momento en el que cielo y tierra fueron separados. Esta dualidad es, como veremos, mucho más compleja, puesto que la parte corporal, a su vez, está formada por diferentes elementos y existe incluso el concepto de un cuerpo espiritual independiente de toda corporalidad material. El elemento espiritual se relaciona con las regiones celestiales y corresponde al principio masculino, mientras que la corporalidad se identifica fundamentalmente con la tierra, el principio femenino. En el himno del *AV* 7.2 se especifica que el espíritu (*ásu*) del mítico padre Atharvan proviene de su padre, mientras que el embrión (*gárbha*), es decir el cuerpo material, lo ha recibido de su madre.

#### *AV* 7.2

*ātharvāṇaṃ pitāraṃ devābandhuṃ mātūr gárbhaṃ pitūr āsuṃ yúvānam |*

<sup>255</sup> *RV* 10.129.4.

<sup>256</sup> *RV* 1.139.9. Tanto Yama como Manu, los primeros mortales, descienden de dioses. En *RV* 1.24.7 ve Sunaḥśepa la sucesión de las generaciones de los hombres como un árbol invertido sujetado por Varuṇa.

<sup>257</sup> *RV* 10.85.17.

<sup>258</sup> *RV* 10.10.3.

<sup>259</sup> *RV* 10.85.47.

<sup>260</sup> *RV* 1.31.9.

<sup>261</sup> La palabra védica para "padre", *pitṛ*, es de ascendencia indoeuropea. Se insinúa en los textos védicos una etimología basada en *pā-* ("proteger"); cf. *RV* 1.159.3d. Las funciones del padre se describen más detalladamente en Gracias Monteiro 1980, 73.

<sup>262</sup> *RV* 3.1.10.

<sup>263</sup> Como la tierra (*pr̥thivī*), las aguas (*āpas*) o Aditi.

<sup>264</sup> *RV* 3.46.5; 5.15.4; 6.75.4.

<sup>265</sup> *RV* 5.78.7; 10.184.

*yá imám yajñám manasā cikéta prá ño vocas tám ihéhá bravah ||*

Al padre Atharvan, emparentado con los dioses, embrión de su madre, espíritu de su padre, joven,  
que comprende este sacrificio con su mente, a éste proclámalo para nosotros aquí, aquí alábalo.

A nivel cósmico, la tierra recibe el esperma fecundo del cielo, ya sea por medio de la lluvia<sup>266</sup> o de Soma<sup>267</sup>. La fuerza proveniente del cielo deposita en las plantas el germen que hace crecer las plantas<sup>268</sup> que, a su vez, se convierten en alimento<sup>269</sup> para los hombres. La tierra se convierte en el alimento por medio de las plantas portadoras de agua que hace crecer al hombre<sup>270</sup>. La fuerza creativa que vitaliza la semilla, el germen que se oculta en las aguas no es otro que Agni, aunque no queda del todo claro si Agni es el germen mismo o si es la fuerza que lo hace brotar. Para que esta semilla se vuelva "rica en descendencia" en el hombre, tiene que ser vitalizada por las oraciones dirigidas a los dioses, por la actividad espiritual<sup>271</sup>.

Del mítico *īśi* Vasiṣṭha, incluso, se narran dos nacimientos: su nacimiento espiritual del rayo cuando nace del pensamiento de Mitra y Varuṇa y el terrenal cuando es engendrado por Agastya<sup>272</sup>.

En el himno matrimonial del que ya hemos citado algunos versos<sup>273</sup>, se insertan dos en los que se habla de los maridos anteriores de la novia. El himno está construido sobre la boda simbólica entre Soma y Sūryā, la hija de Savitṛ. Para conectar la boda celestial con la que se celebra en la tierra, se dice que Sūryā es entregada sucesivamente a tres maridos antes de juntarse con su novio humano, quien supuestamente formula estos versos en primera persona:

*RV 10.85.40-41*

*sómaḥ prathamó vivide gandharvó vivida úttarah |*

*tṛtīyo agnīś te pátiś turīyas te manuṣyajāḥ ||*

Soma la ha conocido primero, Gandharva la ha conocido el siguiente;

<sup>266</sup> *RV 7.101.6.*

<sup>267</sup> *RV 5.83; 9.86.28.*

<sup>268</sup> *RV 5.83.1,7.*

<sup>269</sup> *RV 5.83.10.*

<sup>270</sup> *RV 10.90.2.*

<sup>271</sup> *RV 7.67.6.*

<sup>272</sup> *RV 7.33.10-11 (cf. RV 10.95.10); cf. § 2.8.11.2.*

<sup>273</sup> Cf § 2.2.5 y 2.6.2.



tu tercer marido fue Agni, tu cuarto de linaje humano.

*sómo dadad gandharvāya gandharvó dadad agnáye |*

*rayiṃ ca putráṃś cādād agnir máhyam átho imām ||*

Soma la entregó a Gandharva, Gandharva la entregó a Agni.

Agni me ha entregado riquezas e hijos y también a ella.

Es evidente que los tres maridos pertenecen a las tres esferas que conforman el universo según la cosmología védica: Soma a la esfera celeste, Gandharva<sup>274</sup> a la atmósfera y Agni, en este caso, al mundo terrestre. El novio humano es, finalmente, su cuarto marido. Después del paso de la novia por las diferentes esferas y elementos, Agni entrega a la novia al novio humano, junto a la capacidad de tener hijos y riquezas.

En todos estos versos se recoge la esencia y los elementos básicos de lo que se va a convertir en la "doctrina de los cinco fuegos" (*pañcāgnividyā*)<sup>275</sup> en la literatura posterior. Los tres matrimonios anteriores se celebran en las mismas esferas en las que se celebran los tres primeros fuegos. Así, se podría interpretar también que Sūryā se une a Soma que emerge del primer sacrificio, según la *pañcāgnividyā*, y a Gandharva se podría asociar con la lluvia<sup>276</sup> que fertiliza la tierra. Agni, a su vez, escondido entre las aguas, se integra en las plantas que sirven como alimento y genera la semilla dentro del hombre. La novia representaría el elemento líquido que se transforma de un matrimonio al siguiente; sus maridos, los fuegos que impulsan el elemento hacia el nuevo estado.

Aunque no haya una correspondencia exacta, es interesante ver que ya encontramos, incluso en los himnos del *Ṛgveda*, prácticamente todos los elementos que, combinados con el ciclo de agua y la compleja relación de Agni con las aguas<sup>277</sup>, conformarán la *pañcāgnividyā*, que ocupa un lugar central en la configuración de la doctrina de la transmigración; que ya está desarrollada en el *Jaiminīya-brāhmaṇa*<sup>278</sup>, pero que no se cierra como un ciclo que implica el nuevo nacimiento de un hombre hasta su exposición en las *upaniṣads*<sup>279</sup>.

<sup>274</sup> Gandharva se refiere en los himnos del *Ṛgveda* principalmente a una divinidad estrechamente relacionada con el Soma celestial y el sol. Graßmann, s. v. menciona la posibilidad de que el término, que también se ha relacionado etimológicamente con los centauros, derive de *gandhá* ("perfume") y que los seres que se conocen como *gandharvas* habitarían, por tanto, en las regiones perfumadas del éter celestial.

<sup>275</sup> § 3.6.

<sup>276</sup> *Vṛṣṭi*, según *BĀU* 6.2.9-13; *varṣa*, según *ChU* 5.4-9 (§ 4.3.4).

<sup>277</sup> Wilden 2000, 36-37 cita *RV* 1.31.4; 3.13.4; 4.1.10; 5.2.11 y 8.44.16 como ejemplos en los que Agni se relaciona con las aguas que caen del cielo.

<sup>278</sup> *JB* 1.45.

<sup>279</sup> Véase también Kahle 2011a.

### 2.8.3 Puruṣa y el origen antropogónico del cosmos

*Puruṣa*<sup>280</sup> o *pūruṣa*<sup>281</sup> se menciona tan sólo en cuatro himnos, si, siguiendo a Deussen<sup>282</sup>, descartamos *RV* 10.51.8. El único fuera del libro X es el himno final del libro atribuido a Vasiṣṭha y su escuela<sup>283</sup>, donde se emplea para designar un "hombre" cualquiera. Además, dos himnos antes<sup>284</sup> aparece la variante femenina *puruṣī* que nos confirma que ya en la época de los libros familiares *pūruṣa* significa tanto "hombre", en sentido genérico, como "varón", en sentido específico. Lo mismo nos indican algunas formas derivadas<sup>285</sup>, mucho más difundidas. La etimología, según EWA, es poco clara; Graßmann deriva el término de *pur-* ("llenar, completar"); en *AV* 10.2.30 se insinúa una etimología basada en *pūr* ("fortaleza, acumulación").

Por otro lado, *pūruṣa* es el ser cósmico que ha sido sacrificado y descuartizado por los dioses que con sus diferentes partes han formado el cosmos. Este sacrificio primordial es relatado en el conocidísimo himno *RV* 10.90, el *pūruṣasūkta* ("himno a Puruṣa"), y que, sin duda, es uno de los himnos más tardíos dentro de la *Ṛgveda-saṃhitā*<sup>286</sup>.

En el principio *pūruṣa* era el ser que cubría toda la tierra y conformaba todo el universo existente y futuro (vv. 1-2). Un cuarto de él lo formaban todas las criaturas, tres cuartos lo inmortal en el cielo:

*RV* 10.90.4

*tripād ūrdhvā úd ait pūruṣaḥ pādo 'syehābhavat pūnaḥ |*

*tāto viṣvaḥ vy àkrāmat sāśanānaśané abhī ||*

<sup>280</sup> *RV* 10.51.8; 10.90.1, 2, 4, 6, 7 y 15; 10.165.3.

<sup>281</sup> *RV* 7.104.15; 10.90.3 y 5; 10.97.4, 5, 8 y 17. Esta forma se suele explicar por alargamiento métrico.

<sup>282</sup> Deussen 1922a, 151 comenta acerca el verso *RV* 10.51.8 "mit der [Strophe] nichts anzufangen ist" y propone otra lectura (*paruṣām*).

<sup>283</sup> *RV* 7.104.15.

<sup>284</sup> *RV* 7.102.2.

<sup>285</sup> *Puruṣātā* ("a al manera de los hombres"; *RV* 7.57.4; 10.15.6; "junto a los hombres"; 7.75.8), *puruṣatrá* ("entre los hombres" *RV* 3.33.8; 4.12.4), *puruṣatvātā* (*RV* 5.48.5) o *pūruṣatvātā* ("manera de los hombres"; *RV* 4.54.3), *pūruṣaghnā* ("dañino para el hombre"; *RV* 1.114.10) y *pūruṣād* "el que devora hombres" (*RV* 10.27.22). *Pūrú*, que según Graßmann significa también "hombre" y en plural "tribu", está igualmente repartido por casi todos los libros de la *Ṛgveda-saṃhitā*. Según el EWA, sin embargo, su significado nunca es genérico sino que se refiere a una tribu específica (cf. Zimmer 1879, 122-123).

<sup>286</sup> Deussen 1922a, 150, incluso, lo califica como "la conclusión de la filosofía del *Ṛgveda*". En *AV* 19.6 encontramos los mismos versos organizados de manera diferente y con muy pocos cambios; véase también Biarreau-Malamoud 1976, 14. Cf. Aguilar i Matas 1991, 93-105.

Con tres partes Puruṣa se marchó hacia arriba, con una parte suya surgió aquí de nuevo; a partir de ahí recorrió todo lo que come y lo que no come.

De este *pūruṣa* primordial nació *virāj*<sup>287</sup> y de *virāj*, a su vez, *pūruṣa*<sup>288</sup> que cubriendo la tierra sobresalía por delante y por detrás (v. 5). Entonces, los dioses procedieron a sacrificarle empleando la primavera como mantequilla clarificada, el verano como combustible, el otoño como ofrenda (v. 6). Fueron los *sādhyaś*<sup>289</sup> y los *ṛṣiś* los que sacrificaron el *pūruṣa* "nacido al principio"<sup>290</sup> (v. 7). De la grasa derretida se formaron los animales que habitan en el aire, el bosque y la aldea (v. 8). Del sacrificado surgieron los versos (*śloka*), las estrofas cantadas (*sāman*), los metros y las fórmulas rituales (*yájus*) (v. 9). De él nacieron los caballos, todos los demás animales con dentadura incisiva en ambas mandíbulas<sup>291</sup> y el ganado mayor y menor (v. 10). Al cortar las diferentes partes se formaron de ellas los elementos cósmicos correspondientes:

*RV 10.90.12-14*

*brāhmaṇo 'sya mūkham āsīd bāhū rājanyāḥ kṛtāḥ |*  
*ūrū tād asya yād vaiśyaḥ padbhyāṃ sūdró ajāyata ||*

Su boca fue brahmán, sus dos brazos fueron convertidos en guerreros;  
sus piernas en *vaiśyas*, de sus pies nacieron los *sūdrás*.

*candrāmā mānaso jātás cákṣoḥ sūryo ajāyata |*  
*mūkhād indras cāgnís ca prāṇād vāyúr ajāyata ||*

La luna nacida de su *mānas*, de su ojo ha nacido el sol;  
de su boca Indra y Agni, de su *prāṇā* ha nacido el viento.

*nābhya āsīd antárikṣaṃ śīrṣṇó dyauḥ sám avartata |*  
*padbhyāṃ bhūmir dīśaḥ śrótrāt tathā lokāṃ akalpayan ||*

Su ombligo fue el espacio intermedio; de su cabeza ha surgido el cielo;  
de sus pies la tierra, de su oído las direcciones; de esta forma ordenaron las regiones.

<sup>287</sup> *Virāj* es según Edgerton 1965, 67 "la que brilla" (de *rāj*- "brillar") y representa el principio femenino; según Lommel 1955a, 114, es la materia primordial. Gonda 1960, 187 la describe como "die sich mächtig Ausbreitende". Deussen 1922a, 153s. concluye que *virāj* se refiere aquí a la personificación mitológica de las brillantes aguas primordiales.

<sup>288</sup> Esta vez aparece la forma alargada, *pūruṣa*, igual que en el verso 3. Edgerton 1965, 25 diferencia los dos como *puruṣa causa materialis et causa efficiens*.

<sup>289</sup> Según el verso 16 los *sādhyaś* son dioses primordiales; en *AV 10.10.30*, 31 se nombran los *sādhyaś* junto a los *vásus* (los dioses "esplendorosos").

<sup>290</sup> Es decir, el que nació de *virāj*, puesto que el *pūruṣa* primordial no había "nacido".

<sup>291</sup> Para la explicación de esta clasificación, véase Brown 1931, 117.

El verso 12 es, sin duda, uno de los más comentados del *Ṛgveda*, puesto que se ha convertido en la imagen más representativa del sistema de castas, de modo que para algunos es la prueba de que ya en aquella época estaba plenamente establecido, lo que seguramente no corresponde con la realidad<sup>292</sup>; en todo caso, refleja la creación de un orden social. Especialmente relevantes para nuestro estudio son los siguientes dos versos en los que se establecen las correspondencias de las diferentes partes del ser humano con las principales divinidades (v. 13) y los espacios del cosmos (v. 14). Vāyu, el dios del viento, corresponde a *prāṇá*, el aliento vital; el ojo de los dioses, Sūrya, surge del ojo de *púruṣa*. Más complejas son las otras correspondencias: de su pensamiento (*mānas*) se forma la luna<sup>293</sup> que, como ya mencionamos, adquiere una gran relevancia en la cosmología posterior, y de su boca, de la que se formó el brahmán, salen Indra y Agni, los dioses principales del *Ṛgveda* que reciben culto por parte de los brahmanes por medio de la oración (*bráhman*).

En este himno se establece en realidad una correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos, inferior y superior al mundo de los dioses<sup>294</sup>, y la alternancia entre uno y otro, ya que el macrocosmos se forma a partir del microcosmos que, a su vez, está formado a imagen del macrocosmos originario. El ser humano es presentado como el ser primordial y universal que engloba las características de los principales dioses<sup>295</sup> y los trasciende a la vez.

El himno concluye con una profunda reflexión sobre el sacrificio:

*RV 10.90.16*

*yajñéna yajñám ayajanta devās tāni dhārmāṇi prathamāny āsan |  
té ha nākam mahimānaḥ sacanta yātra pūrve sādhyāḥ śanti devāḥ ||*

Con este sacrificio los dioses sacrificaron en honor del sacrificio<sup>296</sup>; éstos fueron los primeros soportes.

Estos poderes se dirigieron a la cúpula del cielo, donde se encuentran los dioses anteriores, los *sādhyās*.

<sup>292</sup> Kane 1962, II, 19-164; Halbfass 1975, 279-282; cf. también Dumézil 1999, 223-247.

<sup>293</sup> En la especulación etimológica india se suele considerar que *mānas* está emparentado con "mes" por su parecido fonético.

<sup>294</sup> Los dioses se ven prácticamente reducidos a fuerzas cósmicas.

<sup>295</sup> Brown 1931, 113-114.

<sup>296</sup> En *RV 10.81.5-6 viśvakarman*, el actor primordial, se sacrifica a sí mismo y para sí mismo.

El origen del sacrificio, con el que se establece el marco cósmico, consiste en un acto que permite a los que lo llevan a cabo establecerse en la esfera celestial. Este himno encierra una serie de motivos que se encuentran también en otras culturas como el sacrificio primordial de un ser divino o cósmico<sup>297</sup> para establecer un nuevo orden cósmico en el que surge el ser humano, la explicación del acto creativo como un proceso de generación que no parte de una unión sexual (*virāj* surgió de él sin intervención de ningún otro ser)<sup>298</sup> y la correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos<sup>299</sup>.

## 2.8.4 Manu

### 2.8.4.1 Manu, el primer hombre

Dependiendo de la tradición, Manu es considerado el primer hombre. Se le asocia con las cinco tribus arias<sup>300</sup> y es llamado en ocasiones "padre Manu"<sup>301</sup>; se le considera el instaurador del sacrificio<sup>302</sup> y de las prescripciones legales<sup>303</sup>. Él es el héroe de la versión védica del diluvio<sup>304</sup> y su imagen permanece viva durante todo el hinduismo.

A pesar de que el EWA<sup>305</sup> asuma que *mānu* derive de la raíz *\*man-/mon-*. Parece que en los indios antiguos relacionaban *mānu* con *man-*, que tendría su origen en la raíz indoeuropea *\*men-* ("pensar, tener en mente")<sup>306</sup>. El pensamiento, en todo caso, es la principal característica que lo diferencia de otros seres, y que, como veremos más

<sup>297</sup> Véase el mito de Ymir en la mitología nórdica; el de Tiamat, en la mesopotámica; y la figura de Gayomart, en la persa. Ya más estrechamente relacionada con el surgimiento del ser humano, recuérdese que según el mito órfico de Dioniso y los Titanes (Bernabé 2008; 2011, 145-154) el hombre surge de las cenizas de los Titanes que habían despedazado y devorado a Dioniso; o el mito de Isis y Osiris. Sobre los aspectos comparativos, véase, entre otros, Mauss-Hubert 1899, 79-82; Eliade 1958b, 96s.; Aguilar i Matas 1991, 77-87.

<sup>298</sup> Hesíodo, *Teogonía* 116ss.

<sup>299</sup> Anaxímenes fr. 1 D.-K.

<sup>300</sup> Estas tribus supuestamente descienden de Manu (*RV* 1.45.1).

<sup>301</sup> *RV* 1.80.16; 1.114.6; 2.33.13; 8.63.1.

<sup>302</sup> *RV* 8.27.7; 10.63.7; 10.100.5. Su papel como sacrificador lleva a Bergaigne 1878-1897, I, 65-70 a compararlo incluso con Agni.

<sup>303</sup> *RV* 8.30.3. Por estas características no es sorprendente que en la literatura normativa, en la que se formulan las reglas que permiten el desarrollo de una vida en sociedad, se produzca una fuerte reivindicación de la figura de Manu como hombre intelectual y cívico.

<sup>304</sup> *KS* 11.2; *ŚB* 1.8.1.1ss.

<sup>305</sup> EWA, s. v.

<sup>306</sup> LIV, s. v.

adelante<sup>307</sup>, está estrechamente relacionada con la liberación de las aguas por parte de Indra:

*RV 4.28.1*

*tvā yujā tāva tát soma sakhyā índro apó mánave sasrútas kaḥ |  
āhann āhim āriṇāt saptá síndhūn āpāvṛṇod āpihiteva khāni ||*

Entonces, contigo, en compañía tuya, Soma, hizo Indra fluir las aguas para Manu;  
mató la serpiente, hizo fluir las siete corrientes, destaponó las aperturas bloqueadas  
igualmente.

Manu se nombra frecuentemente en el contexto de Indra, la liberación de las aguas y Soma, el águila "que por su propia fuerza, sin ruedas, lleva a Manu la ofrenda agradable para los dioses"<sup>308</sup>. "Las aguas de Manu" fluyen por encima del cadáver de Vṛtra y lo sumen en la oscuridad<sup>309</sup>.

No obstante, existe en los himnos védicos cierta confusión acerca de la figura de Manu, debido a que su condición de primer mortal y sacrificador en ocasiones es atribuida a Vivasvant y, sobre todo, debido a que el ser humano primordial, el ser cósmico que es sacrificado por los dioses y del que surge el hombre, es Puruṣa. Además, compite en muchas de sus características con Yama.

#### 2.8.4.2 Manu y Yama

Yama es hijo de Vivasvant, una divinidad solar<sup>310</sup>; como primer hombre que alcanza el Más Allá después de fallecer se convierte en el rey sobre los muertos<sup>311</sup>. Geldner<sup>312</sup>, a pesar de admitir que las dos figuras se confunden posteriormente, aclara que en los himnos más antiguos se pueden distinguir dos figuras paralelas con funciones diferentes: Manu como padre de los hombres y Yama como el primer mortal. Hay que recordar, no obstante, que no se menciona una pareja de Manu, mientras que el himno *RV 10.10* gira, aunque finalmente no la mencione, alrededor de la relación incestuosa de Yama con su hermana gemela Yamī. Gonda propone que es la creciente censura moral

<sup>307</sup> § 2.8.6.5.

<sup>308</sup> *RV 4.26.4cd (acakráyā yát svadháya suparṇó havýám bháran mánave devájusṭam)*. Otros pasajes similares se encuentran en los himnos *RV 4.27-28*.

<sup>309</sup> *RV 1.32.8-10*.

<sup>310</sup> § 2.12.2.

<sup>311</sup> § 2.12.5.

<sup>312</sup> Cf. nota en su introducción al himno *RV 10.10*.

de la adelfogamia<sup>313</sup> la que ha provocado que se asigne a Manu el papel de padre de la humanidad.

Manu es el hombre por excelencia, el instaurador del sacrificio y el legislador universal, el prototipo del rey-sacerdote<sup>314</sup>. Yama, en calidad de primer mortal, se aleja de los hombres en este mundo para atenderlos en el Más Allá, como rey de un reino en el que triunfan los guerreros<sup>315</sup> y habría surgido paralelamente en la tradición popular y guerrera. Yama renuncia a la inmortalidad por amor a su descendencia y al camino de los dioses, eligiendo su propia vía, el camino de los antepasados<sup>316</sup>. Mientras que Manu destaca por su *mānas*, Yama lo hace por su *tāpas*<sup>317</sup>, de modo que Yama se asemeja en algunos himnos a la figura de un sacerdote<sup>318</sup>, mientras que Manu actúa en otros como rey<sup>319</sup>.

Lincoln<sup>320</sup> en su trabajo dedicado a la figura del "soberano de los muertos" reconstruye un supuesto mito indoeuropeo en el que se relataba cómo el mundo resultó de un sacrificio primordial en el que el primer sacerdote, \*Manu ("hombre"), sacrificó a su hermano gemelo, \*Yemo ("gemelo"), el primer rey, junto con el primer miembro de la especie bovina<sup>321</sup>. Como en el *R̥gveda* no se menciona la causa de la muerte de Yama, deduce de su estudio comparativo con la literatura irania y otras literaturas indoeuropeas que fue una muerte sacrificial por obra de su hermano Manu. Aceptando las interpretaciones de Dandekar<sup>322</sup> y Güntert<sup>323</sup>, que proponen que Yama ha sido sustituido por Puruṣa en *RV* 10.90, expone que el mundo de los muertos fue creado como parte del universo a consecuencia de este sacrificio cosmogónico. Por lo que tanto este mundo como el Más Allá están íntimamente conectados, puesto que ambos se habrían formado como una extensión del cuerpo de \*Yemo. El sacrificio cosmogónico

<sup>313</sup> Gonda 1960, 183; Oldenberg 1923b, 280s. Cf. *RV* 10.10 (§ 2.12.3); véase también *RV* 10.12.6; 10.162.5.

<sup>314</sup> Gracias Monteiro 1980, 83-85.

<sup>315</sup> *RV* 1.35.6.

<sup>316</sup> *RV* 10.13.4; 10.14.1-4.

<sup>317</sup> *RV* 10.154.4, 5.

<sup>318</sup> *RV* 10.15.8; 10.21.5; 10.12.6.

<sup>319</sup> *RV* 5.45.6; 6.21.11.

<sup>320</sup> Lincoln 1981.

<sup>321</sup> Sobre la reconstrucción de este himno, véase Lincoln 1975; esta teoría es recogida y ampliada por Puhvel 1975. El personaje paralelo de Yama en Irán, Yima, fue asesinado por su hermano. Lincoln, además, establece paralelismos con divinidades celtas como *Dis pater*, nombrado en *De bello Gallico* 6.18, o Radamantis en la mitología griega. En la literatura irania, sin embargo, no hay indicio de que se considere a Yima rey de los muertos; un hecho que, no obstante, es posible achacar a la reforma religiosa del zoroastrismo (Lincoln 1981, 233). Yima, a su vez, es el protagonista de un episodio narrado en *Vīdēvdāt* 2.20-43, similar a la historia de Noé.

<sup>322</sup> Dandekar 1945, 194-209.

<sup>323</sup> Güntert 1923, 386-390.

de Yama, además, habría servido de modelo paradigmático para todo ritual posterior y cada muerte sería una imitación de este acto creativo. La reconstrucción de Lincoln, sin duda, es muy atractiva, puesto que explicaría las contradicciones y los solapamientos entre las figuras de Yama y Manu. Los textos, sin embargo, son extremadamente complejos y parece más apropiado suponer diferentes tradiciones que se encuentran y se entremezclan en determinado momento que un único mito de origen indoeuropeo que, reconstruido a partir de los testimonios conservados, ofrece una imagen de unidad que posiblemente nunca haya existido; lo que no descarta, sin embargo, la existencia de un mito parecido. La idea de asociar Yama y Manu con dos imágenes prototípicas diferentes me parece sugerente, pero difícil de fundamentar en los textos.

Quizás habría que ver en Yama la figura del ser que renuncia a su origen divino, para recuperarlo de nuevo y en la figura de Manu la culminación del progreso de la evolución, la organización de la parte material por medio de la capacidad intelectual.

## 2.8.5 La formación y concepción del hombre en el *Atharvaveda*

### 2.8.5.1 Introducción

En la *Ṛgveda-saṃhitā* se establecen las correspondencias cósmicas de los sentidos principales del ser humano<sup>324</sup>; mucho más detallada es la descripción del ser humano en algunos himnos del *Atharvaveda*<sup>325</sup>. El hombre ha sido formado por los dioses y forma en sí un microcosmos. El poeta enumera en *AV* 19.51 las partes de su persona: *ātmán*, *cákṣu(s)*, *śrótra*, *prāṇá* y *apāná*. No obstante, el número de elementos varía<sup>326</sup>. Por otro lado, se refleja en una serie de himnos, la mayoría titulados por Whitney<sup>327</sup> como "místicos", un alto grado de especulación que siembra el terreno en el que brotarán las *upaniṣads*. En un himno dedicado a *úcchiṣṭa*<sup>328</sup>, es decir, a los "restos" del sacrificio<sup>329</sup>, o en un himno a *skambhá*<sup>330</sup>, la columna que sostiene el universo, se desarrolla toda la cosmología a partir de un elemento central. La búsqueda de este

<sup>324</sup> Cf. *RV* 10.16.3 y *RV* 10.90.

<sup>325</sup> No hay que olvidar que el *Atharvaveda* recoge un gran número de himnos que se ocupan de aspectos específicos del hombre, como curar determinadas enfermedades, y para ello es fundamental distinguir cada uno de sus elementos y sus funciones con precisión.

<sup>326</sup> En *AV* 5.30.13 las partes que se enumeran son: *prāṇá*, *cákṣus*, *bála* ("fuerza"), *śárīra* y *mānas*.

<sup>327</sup> Whitney 1905.

<sup>328</sup> *AV* 11.7.

<sup>329</sup> Generalmente se asume que se refiere a los restos del sacrificio con el que se alimentan los brahmanes; cf. Malamoud 1989, 13-33, en especial 32s. Deussen 1922a, 305-308, sin embargo, en este caso lo pone en duda.

<sup>330</sup> *AV* 10.7.



elemento que sostiene o abarca todo el universo abre el camino a buscarlo también en el interior del ser humano.

### 2.8.5.2 AV 11.8

AV 11.8 recoge un relato cosmogónico, de carácter muy diferente al *puruṣasūkta* e himnos más puramente cosmogónicos como RV 10.121 o 10.129. Según Deussen<sup>331</sup>, se centra en un tono poco serio en la formación y constitución del ser humano. El autor del himno relata la creación del universo a raíz de la boda entre *manyú* ("afán, furia") y su mujer *ākūti* ("intención") de la casa de *saṃkalpá* ("ingenio"). *Tápas* ("ardor") y *kárman* ("acción") formaron el cortejo de la novia y *bráhmaṇ* actuó como el pretendiente principal. Más adelante se precisa que *tápas* nació de *kárman*:

AV 11.8.6c

*tápo ha jajñe kármaṇas tát té jyeṣṭhám úpāsata ||*

*Tápas* nació de *kárman*, a éste lo honraron como lo más excelente.

Diez dioses nacidos de dioses representan las fuerzas del hombre: *prāṇá* y *apāṇá* ("exhalación" e "inhalación")<sup>332</sup>, *cákṣu* ("vista"), *śrótra* ("oído"), *ákṣiti* ("indestructibilidad") y *kṣíti* ("destrucción"); así como *vyāna* y *udāna*<sup>333</sup>, *vāc* ("habla"), y *mānas* (vv. 3-4). Los dioses forman al hombre vertiendo y derramando, como sacerdotes, todos los elementos que confluyen en él<sup>334</sup>. En los versos 11 y 12 se enumeran los elementos del cuerpo humano (pelos, tendones, huesos, miembros, articulaciones, médula, carne) que fueron juntados para formar el hombre mortal:

AV 11.8.13c

*sárvaṃ saṃsícya mártyaṃ devāḥ púruṣam āviśan ||*

Habiendo formado todo el mortal con sus vertidos, los dioses entraron en el hombre.

La lista de elementos, miembros y órganos continúa hasta que se repite de nuevo que los dioses entraron en el hombre cuando convirtieron al mortal en una casa (v. 18); a partir del verso 19 se enuncian estados de ánimo, actividades, capacidades

<sup>331</sup> Deussen 1922a, 270-273.

<sup>332</sup> § 2.8.6.4.

<sup>333</sup> Estudiaré las diferentes formas de la respiración en el apartado correspondiente al *prāṇá* (§ 2.8.6.4).

<sup>334</sup> De nuevo podemos observar la estrecha asociación de la formación del cuerpo humano con los líquidos.

intelectuales, sentimientos, fluidos, y formas del discurso que también entran en el cuerpo (*śārīra*). El himno prosigue:

*AV 11.8.30-32*

*yā āpo yās ca devātā yā virāṭ brāhmaṇā sahā |*

*śārīraṃ brāhma prāviśac chārīre 'dhi prajāpatiḥ ||*

Las que son aguas, las que son divinidades, la que es *virāj* junto con *brāhmaṇ*;  
*brāhmaṇ* penetró en el cuerpo, [se expandió] por el cuerpo como Prajāpati.

*sūryaś cākṣur vātaḥ prāṇaṃ pūruṣasya ví bhejire |*

*āthāsyétaram ātmānaṃ devāḥ prāyachann agnāye ||*

El sol aporta la vista, el viento, el aliento del hombre;  
entonces los dioses consagraron el otro ser (*ātmān*) a Agni.

*tāsmād vai vidvān pūruṣam idāṃ brāhmēti manyate |*

*sārvā hy āsmin devātā gāvo goṣṭhā ivāsate ||*

Por ello, el que conoce al ser humano piensa: "éste es *brāhmaṇ*";  
puesto que todas las divinidades se han asentado en él como vacas en una vaquería.

En consecuencia, el hombre es un microcosmos en el que penetran todas las fuerzas del macrocosmos. Las fuerzas cósmicas fueron creadas con las partes del sacrificio de Puruṣa, éstas, a su vez, forman el hombre. Todos los dioses entran en el cuerpo humano, incluido *brāhmaṇ*, que ya es considerado la divinidad suprema que abarca todas las demás. El verso 32 representa para Renou<sup>335</sup> el primer enunciado indiscutible del axioma fundamental de las *upaniṣads*.

### 2.8.5.3 *AV 10.2*

En los primeros versos del himno *AV 10.2* se formula con insistencia la pregunta acerca de quién (*kena*) ha formado la estructura del ser humano (v. 1) y a partir de qué elementos (*kāsmān*) (v. 2). En los siguientes versos se siguen planteando preguntas a la vez que se continúa con la descripción de la estructura ósea del cuerpo. En los siguientes versos (vv. 9-13) se describen estados de ánimo relacionado con el fluido de las aguas y la respiración, para seguir con las siguientes preguntas:

<sup>335</sup> Renou 1956, 266.

AV 10.2.14

*kó asmin yajñám adadhād éko devó 'dhi púruṣe |*

*kó asmint satyám kó 'ṛtaṃ kúto mṛtyúḥ kúto 'mṛtam ||*

¿Quién dispuso en él el sacrificio; un solo dios, en el hombre?

¿Quién en él, la verdad?, ¿quién, el desorden? ¿De quién, la muerte?, ¿de quién, la inmortalidad?

Unos versos más adelante, las preguntas planteadas reciben finalmente una respuesta:

AV 10.2.20-21

*kéna śrótṛiyam āpnoti kénemám parameṣṭhínam |*

*kénemám agníṃ púruṣaḥ kéna saṃvatsaráṃ mame ||*

¿Por quién obtiene la revelación?, ¿por quién lo más elevado? |

¿Por quién [obtiene] el hombre este fuego?, ¿por quién ha medido el año?

*bráhma śrótṛiyam āpnoti bráhmamám parameṣṭhinam |*

*bráhmamám agníṃ púruṣo bráhma saṃvatsaráṃ mame ||*

Por *bráhman* obtiene la revelación; por *bráhman*, lo más elevado;

por *bráhman* [obtiene] el hombre, este fuego; por *bráhman* ha medido el año.

Una respuesta similar reciben también otras preguntas que se formulan a continuación. Además, se describe el funcionamiento del cerebro, el órgano desde el cual se pone las cosas en movimiento. Cuando Atharvan liga su cabeza con su corazón y Soma está erguido, comienza a poder maniobrar desde su cerebro:

AV 10.2.26-28

*mūrdhānam asya saṃśívyātharvā hṛdayaṃ ca yát |*

*mastíṣkād ūrdhvāḥ práirayat pávamānó 'dhi śīrṣatāḥ ||*

Cosiendo Atharvan su cabeza con su corazón,

Pavamāna [Soma], erguido, puso [las cosas] en movimiento desde su cerebro  
(*mastíṣka*), desde su cabeza.

*tád vā átharvaṇaḥ síro devakośāḥ sámubjitāḥ |*

*tát prāṇó abhí rakṣati síro ánnam átho mánaḥ ||*

A esta cabeza de Atharvan, cuenco de los dioses, cubierta,

a esta cabeza la protege *prāṇá*; el alimento, a su vez, a *mānas*.

*ūrdhvó nú sṛṣṭā́3s tiryān nú sṛṣṭā́3s sárva díśaḥ púruṣa á babhūvá3m̐ |*

*púram yó bráhmaṇo véda yásyāḥ púruṣa ucyáte ||*

En efecto, derramado hacia arriba, derramado hacia los lados, ha surgido aquel hombre en todas direcciones,

quien conoce el poblado<sup>336</sup> (*púr*) de *bráhmaṇ*, del que disfruta como "poblador" (*púruṣa*).

Una vez más, se describe el funcionamiento del ser humano con el lenguaje de los líquidos. En el macrocosmos Soma, el líquido por antonomasia, es vertido como ofrenda a la cúpula del cielo, que, como ya hemos visto, es imaginado como un cuenco volcado. Parece que aquí se emplea una imagen parecida con el cuenco de la cabeza. La cabeza es protegida por *prāṇá*, mientras que *mānas* es protegido por el alimento.

El ser humano (*púruṣa*) es la fortaleza (*púr*) de *bráhmaṇ*; una fortaleza de ocho ruedas (¿los ocho líquidos que se mencionan en *AV* 11.8.28?) y de nueve puertas en la que se encuentra otro cuenco:

*AV* 10.2.31-33

*aṣṭācakra návadvārā devānām púr ayodhyā |*

*tāsyām hiraṇyāyaḥ kóśaḥ svargó jyótiṣāṇṛtaḥ ||*

De ocho ruedas, de nueve aperturas es la fortaleza imbatible de los dioses, en ella se encuentra un cuenco dorado, que avanza hacia el cielo, cubierto de luz.

*tāsmīn hiraṇyāye kóśe tryāre trīpratiṣṭhite |*

*tāsmīn yád yakṣám ātmanvát tát vai brahmavído viduḥ ||*

En este cuenco dorado de tres radios, de tres soportes, en éste hay un ser espiritual provisto de *ātmán*; a éste conoce quien conoce el *bráhmaṇ*.

*prabhrājamānām hāriṇīm yásasā sampārīṇṛtām |*

*púram hiraṇyāyīm bráhmā viveśāparājitām ||*

Reluciente, amarilla, rodeada de esplendor, en esta fortaleza dorada, inexpugnable entró *bráhmaṇ*.

<sup>336</sup> Para reflejar el juego de palabras he traducido *pur* aquí como "poblado" y no "fortaleza".

Este cuenco de tres radios y tres soportes es el corazón, en el que habita un ser provisto de *ātmán*, al que sólo conoce quien conoce *bráhman*, el principio supremo que ha penetrado en él.

En este himno se describe *bráhman* como el ser universal que integra todos los demás<sup>337</sup>. *Bráhman*, en última estancia, es responsable de la creación del hombre y sólo el que lo reconoce como este ser universal, conoce el ser provisto de *ātmán* que habita en el corazón. La identificación de este *ātmán* con *bráhman* se convertirá en la doctrina central en la época de las *upaniṣads*.

#### 2.8.5.4 La liberación final en *AV* 10.8.43-44

Los siguientes versos, tomados de otro himno, reflejan un profundo y avanzado conocimiento especulativo y resumen con sencillez y gran belleza poética la imagen del ser humano. Esta variante del verso *AV* 10.2.32, que acabamos de ver, parece tomada de una *upaniṣad*, puesto que, además, los tres "radios" o "soportes" se sustituyen por tres *guṇas*<sup>338</sup>, que se refieren a las tres cualidades de todo elemento material:

*AV* 10.8.43-44

*puṇḍárīkaṃ nāvadvāraṃ tribhír guṇébhír āvṛtam |*

*tásmin yád yakṣám ātmanvát tád vaí brahmavído viduḥ ||*

La flor de loto de nueve aperturas cubierta por los tres *guṇas*;

en ella hay un ser espiritual provisto de *ātmán*; a éste conoce quien conoce el *bráhman*.

*akāmó dhīro amṛtaḥ svayambhū rāsena typtó ná kútaś canónaḥ |*

*tám evá vidvān ná bibhāya mṛtyór ātmānaṃ dhīram ajāraṃ yúvānam ||*

Libre de deseo, sabio, inmortal, existiendo por sí mismo, saciado con savia, que no siente placer,

uno no teme la muerte conociendo a éste, al *ātmán*, al sabio, al que no envejece, al joven.

<sup>337</sup> Deussen 1922a, 265 reconoce cierto paralelismo entre el himno *RV* 10.121, en el que Prajāpati es cantado como el creador del universo, y este himno en el que Brahman resulta ser el responsable de la creación del ser humano. También recuerda *AV* 10.7.17 donde el conocimiento de *bráhman* en el hombre y de Prajāpati conduce al conocimiento de *skambhá*.

<sup>338</sup> Literalmente: las tres cuerdas o hilos; cf. § 2.8.10.

Este último verso representa para Deussen<sup>339</sup> la proclamación del *bráhma*n como el principio absoluto, tal como se revela en las *upaniṣads*. En realidad, describe el estado final que se pretende alcanzar por medio de la liberación (*mokṣa*): el que conoce el *ātman* que reside en uno mismo y se identifica con él, se libera de sus deseos, de toda atadura al mundo mortal y alcanza, así, la inmortalidad.

## 2.8.6 La parte espiritual del ser humano

### 2.8.6.1 Introducción

Antes de adentrarnos en este apartado conviene aclarar que en los himnos védicos no se puede distinguir nítidamente una parte espiritual y una parte corporal del ser humano, pues, tal como advierte Gardner<sup>340</sup> en su introducción, hay elementos como *tanú* que en cierto sentido se resisten a integrarse en una concepción dualista del ser humano<sup>341</sup>. Aun así, dado que tanto en la cosmogonía como en la cosmología védica se refleja un dualismo muy marcado entre un principio masculino y un principio femenino, que se asocian, a su vez, con la parte espiritual y material del ser humano, he preferido tratar de encajar los conceptos en este modelo dual. La parte espiritual es la que le da vida a la parte corporal, de modo que, en realidad cumple la función de un principio animador<sup>342</sup>.

En su conferencia "Vedic Conceptions of Soul"<sup>343</sup>, Bodewitz repasa algunos estudios académicos que han marcado el estudio del concepto de alma en la India antigua y otras culturas del ámbito indoeuropeo. Sin duda, la posición más radical es la que niega la noción de alma en la época anterior a las *upaniṣads*<sup>344</sup>. Thieme<sup>345</sup>, al contrario, defiende que el término para alma originalmente era *mánas* y que en las *upaniṣads* se perdió el concepto de un alma independiente del cuerpo.

Tylor<sup>346</sup> parte de un alma unitaria que da vida al cuerpo, coordina las funciones físicas y abandona el cuerpo al morir o incluso momentáneamente durante una enfermedad grave. Este autor influyó aparentemente sobre la obra de Oldenberg<sup>347</sup>.

<sup>339</sup> Deussen 1922a, 334.

<sup>340</sup> Gardner 1998, 6-7.

<sup>341</sup> Sobre esta problemática, véase también Keith 1925, 403-405.

<sup>342</sup> Macdonell 1899, 494.

<sup>343</sup> Bodewitz 1991, 30-49.

<sup>344</sup> Tuxen 1919.

<sup>345</sup> Thieme 1951-1952.

<sup>346</sup> Tylor 1871.

Wundt<sup>348</sup> diferencia un alma corporal de un "alma-sombra". Le sigue el autor sueco Arbman<sup>349</sup>, que desarrolla un sistema dual del alma: el alma corporal, que provee al cuerpo de vida y consciencia, y el "alma psíquica", basándose en el concepto griego de ψυχή, que sigue con vida después de la muerte, después de abandonar el cuerpo.

Según Arbman el "alma libre" (*Freiseele*)<sup>350</sup> del hombre védico es *pūruṣa*; los demás elementos (*prāṇá*, *ātmán*, *ásu* y *mánas*) conformarían diferentes almas corporales. Bodewitz critica este enfoque dualista del alma que, según él, no se basa en un estudio de las culturas mismas. En cambio, defiende un pluralismo de conceptos de alma, recordando que es el investigador moderno que organiza este material de acuerdo con la hipótesis de un alma unitaria o dual. Ni el concepto de *prāṇá* ni otros conceptos de alma encajan en la distinción entre un "alma libre" que deambula libremente durante la noche y un alma corporal.

Bodewitz resume que generalmente *ásu* y *mánas* han sido considerados como los conceptos de alma de la época más antigua, mientras que la mayoría de los estudiosos asume que *ātmán* es el alma principal en los textos posteriores. Llama la atención que Bodewitz apenas menciona el trabajo de Dandekar<sup>351</sup>, dejándole completamente de lado en su análisis. Sin embargo, creo que éste aporta enfoques interesantes que incluiré en el estudio más detallado de las diferentes partes.

Horsch<sup>352</sup>, en su artículo tantas veces citado, dedica a los diferentes conceptos apenas unas líneas. Según él existía en la época más antigua una fuerza vital, física e impersonal (*ásu*) y un principio espiritual (*mánas*), a los que se suman posteriormente un alma-respiración (*prāṇá*) y finalmente el *ātmán*.

Willman-Grabowska<sup>353</sup> en su estudio sobre el *ātmán*, también ignorado por Bodewitz, resume la cuestión de la siguiente manera: El principio de vida que se encuentra en el interior del cuerpo humano o animal y que se aleja en el momento de la muerte es llamado *ásu*. *Prāṇá* es al aliento, condición y principio de la vida. En cambio, en el *Atharvaveda*, según ella, tanto *ásu* como *prāṇá* se refieren a la vida física; cuando se trata de un principio espiritual se habla de *mánas*, que está conectado con el corazón.

<sup>347</sup> Oldenberg 1923b.

<sup>348</sup> Wundt 1905-1909.

<sup>349</sup> Arbman 1926; 1927.

<sup>350</sup> El término *Freiseele* fue acuñado por Arbman 1926; 1927.

<sup>351</sup> Dandekar 1938.

<sup>352</sup> Horsch 1971, 113.

<sup>353</sup> Willman-Grabowska 1931, 12.

*Mānas* es el término más frecuente en el *Ṛgveda* para referirse al alma, dado que *ásu* aparece tan sólo una decena de veces; mientras que *ātmán* es extremadamente raro.

Oberlies<sup>354</sup>, a su vez, resalta que en los himnos del *Ṛgveda* no se conoce el concepto de una única alma, sino que se opera con un número de almas que, junto a los elementos materiales conforman la persona, el ser humano en su conjunto.

A continuación estudiaremos los conceptos más relevantes, dejando de lado la posible existencia de un alma-sombra y "la persona en el espejo" en la época védica más antigua. Trataremos de establecer, si los hay, posibles cambios en su concepción y la causa de la desaparición de algunos a favor de otros.

### 2.8.6.2 *Ásu*

Graßmann<sup>355</sup> traduce *ásu* por "Leben, Geisterleben" o "Lebenskraft" y parte de una etimología basada en *as-* ("ser"), que, según él, significaba originalmente "moverse", antes de convertirse en el verbo que expresa la existencia. Más concreto leemos en el EWA "Seele, Existenz" o "individuelle Existenz", lo que ya se aproximan al concepto de una parte espiritual e individual del hombre.

*Ásu* como parte del hombre se refiere a su "ser", pero no a todo el ser humano, sino a su existencia espiritual. Además es la fuerza espiritual cuya presencia, en palabras de Oberlies<sup>356</sup>, es la *conditio sine qua non* de estar consciente<sup>357</sup>.

En un estudio comparativo de *ásu*, védico, y *ahu*, avéstico, Schlerath<sup>358</sup> descarta otras etimologías propuestas de *ásu* como la formación nominal basada en el verbo *an-* ("respirar")<sup>359</sup>. Asimismo rechaza una etimología común con *ásura*, defendida por Graßmann y otros<sup>360</sup>, argumentando que en ningún pasaje parece relacionarse *ásu* con *ásura*, cuya difusión es mucho más uniforme en los diferentes *maṇḍalas* del *Ṛgveda*<sup>361</sup>. Además, defiende para *ásura* una etimología basada en una raíz indoeuropea *\*as-* ("crear") y no *\*es-*, que sería la base etimológica del verbo védico *as-*<sup>362</sup>. A pesar de que

<sup>354</sup> Oberlies 1998a, 505-506.

<sup>355</sup> Grassmann 1873, s. v. "ásu".

<sup>356</sup> Oberlies 1998a, 502-504.

<sup>357</sup> Cf. la expresión *gatāsu* ("cuyo *ásu* se ha ido") en *RV* 10.18.8.

<sup>358</sup> Schlerath 1968.

<sup>359</sup> Etimología defendida, entre otros, por Dandekar 1938, 26.

<sup>360</sup> Dandekar 1938, 27 afirma: "Eine hervorragend grosse Menge an *ásu* macht ein Wesen zu einem *ásura*".

<sup>361</sup> *Ásu* aparece en diez ocasiones en la *Ṛgveda-samhitā*, todas, salvo *RV* 2.22.4d, se encuentran en los libros I y X.

<sup>362</sup> NIL, s. v. "*\*h<sub>1</sub>es-*" reconstruye la forma *\*h<sub>1</sub>és-u* y recoge los significados "Leben, Existenz, individuelle Existenz (auch nach dem Tod)".



*ásu* en algunos pasajes significa sencillamente "existencia", apunta que todos los ejemplos de la *Ṛgveda-saṃhitā* se insertan en un contexto de muerte o reanimación.

En *RV* 1.140.7-8 se expresa, según Schlerath, ejemplarmente el concepto de *ásu*. El antiguo imaginario de la muerte se aplica a las plantas que, atrapadas y transformadas por Agni, se integran en una existencia divina (*devyám*), adoptando una forma distinta al lado de sus padres (las dos maderas con las que el fuego fue prendido). Muertas, vuelven a resurgir para el longevo (Agni), quien

*RV* 1.140.8cd

*tāsāṃ jarām pramuñcānn eti nānadad ásum páraṃ janáyañ jīvám ástṛtam ||*

liberándolas de la vejez se acerca rugiendo, dando a luz a su ser superior (*ásum páraṃ*), vivo, invencible.

En el pasaje más antiguo, el único del *Ṛgveda* que no pertenece a los *maṇḍalas* I o X, se celebra el momento en el que Indra vence a *Vṛtra*, liberando con ello las aguas:

*RV* 2.22.4de

*yád devásya śávasā prāriṇā ásuṃ riṇānn apáh |*

que tú con el poder de un dios has dejado fluir el *ásu*, dejando fluir las aguas.

De modo que en este verso *ásu* es la fuerza espiritual, atrapada por *Vṛtra* y liberada por Indra, la fuerza que impregna y da vida a todo el universo; cuando deja de fluir, el universo cesa en su actividad.

En *RV* 1.164.4 se enumeran las partes de la tierra (*bhūmī*): *ásu*, *ásṛj* ("sangre") y *ātmán*. Listas parecidas, en las que se cita *ásu* entre las diferentes partes del ser humano, se encuentran también en el *Atharvaveda*<sup>363</sup>. *Ātmán* aquí, como en *RV* 10.16.3, es el aliento vital. La sangre, a su vez, es el elemento líquido que permite que la fuerza espiritual (*ásu*) circule por el cuerpo.

Bodewitz<sup>364</sup> reconoce que, en cuanto el *ásu* está unido a un cuerpo, es concebido como un elemento "vitalista e impersonal" y se concibe como "vida, existencia". Oberlies<sup>365</sup> recuerda que la expresión "ir al *ásu*" significa recobrar la vida, como

<sup>363</sup> *AV* 5.1.7 (*ásu*, *ātmā tanvās*); *AV* 6.53.2 (*ásu*, *prāṇá*, *ātmán*, *cákṣus*); *AV* 8.1.3 (*ásu*, *prāṇá*, *áyus*, *mānas*); *AV* 18.2.24 (*mānas*, *ásu*, *aṅgá*, *rása*).

<sup>364</sup> Bodewitz 1991, 46.

<sup>365</sup> Oberlies 1998a, 505.

observamos en el siguiente verso del himno a Yama en el que se mencionan los dos perros de Yama:

*RV* 10.14.12

*urūṇasāv asutīpā udumbalaú yamásya dūtaú carato jánāṃ ánu |*  
*tāv asmábhyaṃ dṛśáye sūryāya púnar dātām ásum adyéhá bhadráṃ ||*

Los dos de morro achatado, que se sacian con el *ásu*, los moteados, los mensajeros de Yama, persiguen a los hombres.

Que estos dos, para que veamos de nuevo el sol, nos concedan aquí y ahora una vida (*ásu*) afortunada.

Los perros amenazan con devorar el *ásu* del fallecido a su paso<sup>366</sup>; de modo que los asistentes a las ceremonias funerarias les ruegan que los dejen con vida.

En el primer verso del himno *RV* 10.12, perteneciente al mismo grupo, se indica que el *ásu* puede ser individual:

*RV* 10.12.1cd

*devó yán mártān yajáthāya kṛṇvān sī́dad dhótā pratyāṇ svám ásum yán ||*

cuando el dios disponiendo a los mortales a sacrificar, se sentó como *hotṛ* dirigiéndose a su propio espíritu (*ásu*).

El ser superior de Agni consiste precisamente en su función de actuar como sacerdote principal, por ello, al asumirla, se integra en su propio ser.

*Ásu*, además, representa el elemento continuador entre la vida en este mundo y la vida en el Más Allá, tal como se refleja en *AV* 18.2.27<sup>367</sup>. En este sentido estoy más de acuerdo con Bodewitz<sup>368</sup> y Oberlies, que afirman que más que un alma corporal, como defienden Arbman y Horsch, o un alma vital ("das Vital-Physische"), como lo define Gonda<sup>369</sup>, el *ásu* de un hombre se comporta como un "alma libre" (*Freiseele* o *free-soul*) que da vida al cuerpo, que incluso lo puede abandonar, pero con cuyo alejamiento permanente provoca su muerte.

<sup>366</sup> El adjetivo *asutīp* describe a estos los perros como "los que se sacian con *ásu*". Dandekar 1938, 26-27 interpreta que es debido a su gran capacidad de apropiarse de esta fuerza espiritual. Pero no sólo los perros de Yama se caracterizan por ser devoradores y consumidores de *ásu*, sino también los magos malvados en *RV* 10.87.14 y los que recitan fórmulas confusamente en *RV* 10.82.7.

<sup>367</sup> "Muerte era mensajera de Yama. Ella, sabia, hizo ir las fuerzas espirituales junto a los Padres" (*mṛtyúr yamásyāsīd dūtāḥ prácetā ásūn pitṛbhyo gamayāṃ cakāra ||*).

<sup>368</sup> Bodewitz 1991, 40.

<sup>369</sup> Gonda 1960, 201.

En el *Ṛgveda* y con más frecuencia en el *Atharvaveda*<sup>370</sup>, se habla de *ásu* en el contexto de la muerte y un nuevo nacimiento en el Más Allá, donde se espera que el ser individual sea restituido. El siguiente ejemplo no deja lugar a dudas de que el *ásu* forma parte de una existencia en el Más Allá:

*RV* 10.15.1

*úd īratām ávara út párāsa ún madhyamāḥ pitārah somyāsaḥ |*  
*ásuṃ yá īyúr avṛkā ṛtajñās té no 'vantu pitāro háveṣu ||*

Que los Padres que se han marchado cerca, lejos y los que están en medio, dignos del Soma,  
 los conocedores del *ṛtá* que indemnes se han ido al *ásu*, que estos Padres nos sean favorables en las ofrendas.

Por tratar aquí el concepto de *ásu* y concretamente el aspecto que se refiere a su existencia después de la muerte, tendré que adelantar algunas conclusiones del apartado sobre escatología<sup>371</sup>. *RV* 10.14, el himno a Yama, y *RV* 10.16, un himno dedicado a Agni Jātavedas, son dos himnos funerarios que muestran muchos paralelos temáticos y estructurales. El segundo se recitaba supuestamente durante la ceremonia de incineración y en él se insiste en que Agni traslade el cuerpo del fallecido al Más Allá y lo entregue a los Padres. El primero es un himno en el que se da instrucciones al fallecido para que encuentre el reino de Yama. Es característico que en uno sea el fuego el agente principal que actúa sobre el cuerpo; en el himno a Yama, en cambio, es el fallecido mismo quien tiene que encontrar el camino. En ningún momento se dice explícitamente que se trata del *ásu* del fallecido, pero sí tenemos una serie de indicios como el adjetivo (*asutṛp*) con el que se describe los perros de Yama que se interponen en el camino del fallecido y amenazan con aniquilarlo definitivamente. Si ellos representan el peligro para el fallecido que al morir ha dejado atrás su parte corporal, parece evidente suponer que el himno vaya dirigido a su *ásu*, a su espíritu.

El compuesto *ásunīti*<sup>372</sup> se refiere al proceso en el que los supervivientes tratan de guiar al fallecido hacia el Más Allá y en el que lo instruyen para que supere peligros<sup>373</sup>. En el himno *RV* 10.59 *ásunīti* incluso es divinizada. Precisamente el análisis

<sup>370</sup> *RV* 10.15.1 o *AV* 18.2.27 y 18.3.62.

<sup>371</sup> § 2.9.

<sup>372</sup> *RV* 10.12.4; 10.15.14; 10.16.2 y 10.59.5, 6.

<sup>373</sup> Keith 1925, II, 405 incluye también el nuevo acercamiento de los espíritus de los antepasados conducidos por Agni para recibir las ofrendas.

de los compuestos *asutīp* y *ásunīti* prueba, según Bodewitz<sup>374</sup>, que ya en los textos más antiguos *ásu* denota una concepción particular e individual del alma.

En un verso calificado como "parcialmente oscuro" por Whitney se pide que Agni Jātavedas se encargue del cadáver, mientras que *vāc*, el habla que representa la capacidad intelectual y espiritual del fallecido, debe ir al *ásu*:

*AV 2.12.8*

*ā dadhāmi te padām sāmiddhe jātāvedasi |*  
*agnīḥ śārīraṃ veveṣṭv ásum vāg āpi gachatu ||*

Entrego tu paso a Jātavedas prendido;  
que Agni envuelva tu cadáver, que tu habla vaya al *ásu*.

Por tanto, creo que queda desmentida la teoría de concebir *ásu* como un alma corporal, vinculada a la respiración, como han planteado estudiosos entre los que se encuentran Arbman y Horsch<sup>375</sup>, basándose en ocasiones en una etimología errónea de *ásu* como una forma derivada del verbo *an-*.

En el *Atharvaveda* encontramos dos pasajes que nos indican que *ásu* es el componente fundamental de la parte espiritual del hombre y que se complementa con la material. El verso *AV 5.29.5*, después de la petición a Agni de que restaure lo que los demonios (*piśācās*) han arrancado de su víctima, concluye con: "dentro de su cuerpo enviamos carne y espíritu" (*śārīre māṃsām ásum érayāmaḥ*). Agni Jātavedas es el encargado de reparar los daños y para ello necesita las materias primas, materia y espíritu, los componentes fundamentales de los que se forma el ser humano. Recordemos también *AV 7.2*, que ya hemos citado más arriba<sup>376</sup>, en el que se afirma que el embrión (*gárbhā*), es decir la parte material, proviene de la madre y que el espíritu (*ásu*) lo recibe del padre. Bodewitz<sup>377</sup>, curiosamente, cree que *ásu* en estos dos ejemplos sí parece referirse a una especie de alma corporal. Sin embargo, parece claro que *ásu* en el primer ejemplo representa la fuerza espiritual que le ha sido arrancada y que se precisa para su curación; y, en el segundo caso, se refiere a la fuerza espiritual que recibe de su padre y da vida a la parte material aportada por su madre.

<sup>374</sup> Bodewitz 1991, 43.

<sup>375</sup> Véase la introducción de este apartado (§ 2.8.1).

<sup>376</sup> § 2.8.2.

<sup>377</sup> Bodewitz 1991, 45.

En *AV* 8.1.15, para asegurar una larga vida, se pide que a uno no le abandonen su fuerza vital (*prāṇá*) ni su fuerza física (*bála*) y concluye con "invocamos tu espíritu" (*ásuṃ té 'nu hvayāmasi*). También aquí parece que el *ásu* es personal y no meramente una fuerza espiritual. En *AV* 18.3.62 se ruega que los *ásus* de las personas para los que se pide larga vida no se vayan junto a Yama (*mó sv èṣām ásavo yamám guḥ*) y en *AV* 18.2.27 se afirma que la sabia muerte (*mṛtyú*) ha enviado los *ásus* junto a los Padres. En este sentido hay que interpretar *ásu* también en *AV* 8.2.1 y *AV* 12.2.55 y no traducirlo por *lifebreaths* como hace Whitney.

Tal como resalta Gracias Monteiro<sup>378</sup> el *ásu* participa tanto del macrocosmos como del microcosmos, comunica los vivos con los muertos, las personas con las cosas, los hombres con los dioses y los animales con las plantas. Como fuerza espiritual se diferencia de *mánas* por no tener las funciones mentales o intelectuales que caracterizan a este último. Pero más allá de su universalidad representa también la fuerza espiritual de cada individuo. Mientras el *ásu* permanece unido a las demás partes del hombre, éste está con vida. Cuando abandona el cuerpo definitivamente, se produce su muerte. El *ásu* del fallecido se dirige al mundo espiritual junto a los Padres. Cuando el hombre se desintegra, vuelve cada elemento a su origen; en consecuencia, el *ásu* del fallecido se integra en la esfera espiritual del *ásu* cósmico.

*Ásu* representa la fuerza espiritual del universo, una fuerza estrechamente relacionada con las aguas primordiales y que da vida a la materia al ser retenida por ella. La gran pregunta es en qué se diferencia el *ásu* individual de la fuerza cósmica y, por consiguiente, dónde reside la individualidad de cada hombre. No recibimos una respuesta directa en los himnos védicos. Parece que el fallecido, si ha superado todos los peligros en su camino hacia el Más Allá, tan sólo recupera su individualidad en la unión con su cuerpo espiritual (*tanú*) y todo lo que ha podido ser transformado y trasladado a las esferas celestiales, como sus méritos rituales acumulados en las esferas celestiales<sup>379</sup>.

<sup>378</sup> Gracias Monteiro 1980, 159-160.

<sup>379</sup> En este sentido es interesante recordar la distinción entre la "fuerza vital" (*asu*) y la "esencia, jugo" (*medha*) de las ofrendas en *VādhS* 4.19a y 4.108, que según Witzel 1975 pertenece en realidad al *Vādhula-brāhmaṇa*; ya que sería en cierta manera similar o paralela a la que existe aparentemente entre *ásu* y la *tanú* purificada por el fuego sacrificial.

En los textos posteriores *ásu* es eclipsado por *prāṇá*<sup>380</sup> y *ātman*. No obstante, la falta de diferenciación clara entre el *ásu* cósmico y el individual ya se puede concebir como un antecedente de filosofías posteriores. En este punto estoy de acuerdo con Dandekar<sup>381</sup>, que ve en la doctrina upaniśádica del *ātman-bráhman* un resurgimiento del antiguo concepto de *ásu*.

### 2.8.6.3 *Ātmán*

La discusión acerca de la etimología de *ātmán* revela que su significado original dista mucho de ser claro. Grassmann<sup>382</sup> propone que viene de *\*avatmán*, una forma basada en la raíz *\*av* de la que procede *vā-* ("soplar") y de la que derivarían igualmente los sustantivos griegos *ἀντην* o *ἀετμόν* ("soplo, aliento"). Según esta teoría, sería una formación paralela a *vāta* ("viento"); y, efectivamente, se ponen en paralelo *ātmán* y *vāta* en algunos himnos<sup>383</sup>. Esta etimología, sin embargo, es claramente descartada por Mayrhofer<sup>384</sup>, quien rechaza igualmente buscar su origen en *an-* ("respirar"). El EWA recoge como acepciones "Hauch, Athem, Lebenshauch, Lebensgeist, lebendiger Leib" y el concepto de "Selbst" –el sustantivo que expresa la esencia de la identidad y que no tiene traducción fácil al español–, y se advierte de que ya en el *R̥gveda* se emplea como pronombre reflexivo<sup>385</sup>. El argumento principal para rechazar una formación basada en *an-* es, según EWA, la alternancia de *ātmán* y *tmán*. Se admite, en cambio, la posibilidad de que derive de un supuesto *\*(ā)kt-man* de *cat-* ("moverse silencioso") que se traduce como "Schleichender". Tampoco se descarta una conexión con gr. *ἥτορ* ("pulmón, corazón, espíritu, ánimo")<sup>386</sup>.

Bodewitz<sup>387</sup> tampoco acepta una derivación de *an-*, aunque no descarta una conexión etimológica con el sustantivo alemán *Atem*; un significado que en la literatura védica posterior recoge *prāṇá*. Además, recuerda que ya en los textos más antiguos *ātmán* se refiere al ser o la esencia del ser y que puede emplearse como pronombre reflexivo. De modo que a *ātmán* como núcleo de la personalidad (*self*) no se le puede

<sup>380</sup> El *cultural shift* que, según Bodewitz, se produce en textos posteriores se debe a que en las escuelas del *Samāveda* el foco se centra en el *prāṇa* por estar profundamente relacionado con la realización del *sāman*, el canto.

<sup>381</sup> Dandekar 1938, 28-29.

<sup>382</sup> Grassmann 1873, s. v. "ātmán".

<sup>383</sup> *RV* 1.34.7; 7.87.2; 10.92.13; 10.168.4.

<sup>384</sup> EWA, s. v. "ātmán".

<sup>385</sup> Véase también *AiG* 3.489s.

<sup>386</sup> Sobre esta relación Mayrhofer cita, entre otros, a Wennerberg 1981, 268ss., 281ss.

<sup>387</sup> Bodewitz 1991, 48.

aplicar el concepto de alma, según Bodewitz, explicando así su evolución en la literatura posterior, donde, además de su aspecto individual, se refiere al ser supremo y universal.

Sin embargo, ninguno de los autores mencionados parece haber profundizado en la comprensión del término védico como Willman-Grabowska, que publicó en 1931 un artículo sobre el concepto de *ātmán* en las *saṃhitās* y *brāhmaṇas*. Una de las claves de su interpretación consiste en poner en duda el origen común de *ātmán* y su supuesta forma apocopada *tmán*. Ya la difusión de los términos llama la atención, puesto que encontramos más de sesenta ejemplos de *tmán*, tanto en los libros más antiguos como en los recientes; *ātmán*, en cambio, tan sólo aparece una veintena de veces y fundamentalmente en los *maṇḍalas* I, IX y X. Hay que destacar, no obstante, que *tmán* se emplea casi siempre en instrumental, un caso no documentado en el *Ṛgveda* para *ātmán*.

Según ella, el significado principal y original de *ātmán* es el de "aliento" o "hálito vital"<sup>388</sup>, que en sentido más abstracto significa "principio vital"<sup>389</sup> o "fuerza vital"<sup>390</sup>. Incluso el significado de "principio esencial e interior" que por extensión puede aplicarse a todo el ser y que incluye también el cuerpo<sup>391</sup>, se insertaría en un continuo proceso de abstracción del concepto de *ātmán*. Finalmente al denominar el objeto que contiene un elemento con el nombre de este elemento, acabaría por significar también "cuerpo"<sup>392</sup>.

El significado de *tmán*, en cambio, es mucho más claro y homogéneo: ya en los himnos más antiguos se emplea para referirse a "uno mismo", como pronombre reflexivo<sup>393</sup> y en algunos casos con un valor adverbial<sup>394</sup>. Es difícil justificar el origen común de los dos términos si tenemos en cuenta que, como acabamos de ver, *ātmán* parece haber sufrido un proceso de abstracción tan sólo en los libros más recientes de la *Ṛgveda-saṃhitā*, lo que no concuerda con el empleo de *tmán* como pronombre reflexivo

<sup>388</sup> *RV* 1.34.7; 7.87.2; 10.16.3 o en *RV* 10.168.4 aplicado a los dioses.

<sup>389</sup> En *RV* 1.115.1 referente al sol y en *RV* 7.101.6 a la lluvia.

<sup>390</sup> *RV* 10.107.7. Véase también los sintagmas *ātmā yajñāsya* ("esencia del sacrificio") en *RV* 9.2.10 y *RV* 9.6.8; *ātmā yáṣmasya* ("la fuerza de la enfermedad") en *RV* 10.97.11; o el compuesto *ātméndrasya* ("el *ātmán* de Indra") para referirse a Soma en *RV* 9.85.3 y *RV* 10.97.11.

<sup>391</sup> En *RV* 10.163.5-6 se procura apartar la enfermedad (*yáṣma*) de todo el ser; en *RV* 9.113.1 Indra debe beber Soma para "dar fuerza a su ser" (*bálaṃ dádhāna ātmani*).

<sup>392</sup> Willman-Grabowska 1931, 14.

<sup>393</sup> Sólo en un caso dudoso (*RV* 1.63.8) se acepta el significado de "aliento"; pero también en este caso podría tratarse de un determinativo indefinido (*tmánam ūrjaṃ* "el vigor mismo"). La forma *tmányā* (*RV* 1.188.10 y 10.110.10) que según Graßmann sería un ejemplo de un instrumental femenino, se puede explicar también como una contracción de *tmáni-ā*.

<sup>394</sup> Willman-Grabowska 1931, 16.

ya en los libros más antiguos y con la suposición de que la noción abstracta del individuo estaría al final de este proceso. *Tmán* es considerada una forma apocopada de *ātmán* ya por un comentarista de un pasaje del *Śatapatha-brāhmaṇa*<sup>395</sup>. Pero Willman-Grabowska<sup>396</sup> lo pone en duda, y no le faltan argumentos de peso.

Ella propone, además, que *ātmán* en los himnos más tardíos del *Ṛgveda* podría ser un homónimo de dos términos diferentes; uno derivado de la raíz *an-*, el otro compuesto de la preposición *ā-**tmán*, de etimología desconocida pero cuyos elementos (*-t-* y *-m-*) intervienen frecuentemente en la formación de pronombres. El significado de *ātmán* como "uno/él mismo" se debería a la contaminación proveniente de *tmán*<sup>397</sup>. *Tmán*, una vez que *ātmán* actúa también como pronombre reflexivo, desaparece.

*Ātmán* no pierde ninguno de sus significados en el *Atharvaveda*, tampoco su valor pronominal<sup>398</sup>, ya que parece haber adoptado también el valor de *tmán*. Sin embargo, tal como concluye Willman-Grabowska<sup>399</sup>, da la impresión de que en el *Atharvaveda* los significados "alma o principio interior" o "uno/el mismo" son más frecuentes que el de "aliento vital".

En versos como *RV* 10.16.3, en los que se enumeran las correspondencias cósmicas de las partes del ser humano, *ātmán* significa "aliento vital", una función que acabará por asumir el término *prāṇá*. El adjetivo *ātmanvát* refleja muy bien la función vital de *ātmán*. En dos ocasiones<sup>400</sup> se emplea como adjetivo de las naves de los Ásvinas que salvan a Bhujyu, el hijo de Tugra, que había sido abandonado por su padre en las nubes de agua; de manera que *ātmán* representa la fuerza vital de los Ásvinas asociados por metonimia con sus naves.

En *RV* 9.74.4, en cambio, *ātmán* caracteriza la nube, ombligo del *ṛtá*, de la que se ordeña la mantequilla clarificada y la leche; es decir, aquí *ātmán* es la energía que se oculta en la fuente de la que se alimenta todo el universo. Otro ejemplo del empleo de *ātmán* como un elemento que trasciende el significado de aliento vital es el siguiente:

*RV* 1.115.1cd

*āprā dyāvāpṛthivī antárikṣam sūrya ātmā jágatas tasthúṣaś ca ||*

<sup>395</sup> *ŚB* 3.8.1.13.

<sup>396</sup> Willman-Grabowska 1931, 17.

<sup>397</sup> Véase también Deussen 1920a, I.1, 285.

<sup>398</sup> *AV* 4.18.6; 5.29.5; 8.2.8; 9.1.11.

<sup>399</sup> Willman-Grabowska 1931, 18.

<sup>400</sup> *RV* 1.116.3 y 1.182.5.



Ha llenado cielo y tierra, la atmósfera; Sūrya es el *ātmán* de todo lo que se mueve y lo que está parado.

Lo mismo se afirma de Parjanya en *RV* 7.101.6. A Soma también se le llama el *ātmán* de Indra<sup>401</sup> y del sacrificio<sup>402</sup>. Por tanto, *ātmán* parece guardar también una estrecha relación con los fluidos y fuerzas espirituales como Soma, que iluminan y dan vida a todos los seres sobre la tierra.

En un pasaje del *Atharvaveda*<sup>403</sup> se identifica la vista con el sol; *prāṇá* (respiración), con *vāta* (viento); *śárīra* (cuerpo), con la tierra; y *ātmán*, con *antárikṣa* (atmósfera):

*AV* 5.9.7

*sūryo me cákṣur vātaḥ prāṇó 'ntárikṣam ātmā pṛthivī śárīram |*  
*astṛtó námāhám ayám asmi sá ātmānaṃ ní dadhe dyāvāpṛthivībhyāṃ gopīthāya ||*

El sol, mi vista; el viento, mi aliento; la atmósfera, mi *ātmán*; la tierra, mi cuerpo;  
 yo por mi nombre soy invencible, el que entrega su *ātmán* al cielo y la tierra para que lo guarden.

El ser humano, creado por el cielo y la tierra, se desenvuelve en la atmósfera (*antárikṣa*). Es en el espacio intermedio, en el mesocosmos<sup>404</sup>, donde se desarrolla su *ātmán*, que en el segundo hemistiquio confía a sus guardianes supremos, es decir al cielo y la tierra. Este ser ha recibido elementos de las tres esferas: del cielo (en este caso del sol) ha tomado la vista<sup>405</sup>, del espacio intermedio el aliento vital (*prāṇá*) y de la tierra su cuerpo físico (*śárīra*). El concepto de aliento vital es asumido por *prāṇá*; de modo que *ātmán* aquí, como elemento que se despliega en la esfera intermedia, trasciende claramente el concepto de aliento<sup>406</sup>.

Ya observamos en la introducción de este apartado que *ātmán* acaba por asumir el aspecto de *ásu* como la parte espiritual del hombre que sobrevive a la muerte<sup>407</sup>. En las *saṃhitās* del *Yajurveda* encontramos la contraposición de *ātmán* con *tanū*

<sup>401</sup> *RV* 9.85.3.

<sup>402</sup> *RV* 9.2.10.

<sup>403</sup> *AV* 5.9.7-8.

<sup>404</sup> § 3.1.1.

<sup>405</sup> La vista implica la capacidad de discernimiento que, como el sol, hace visible lo que se mira.

<sup>406</sup> También en *AV* 6.53.2-3; 10.8.2; 11.8.31 se observa la superioridad de *ātmán* sobre *prāṇá* y su estrecho vínculo.

<sup>407</sup> Recuérdese *AV* 10.8.44.

("cuerpo")<sup>408</sup>, lo que confirmaría la sustitución de *ásu* por *ātmán* en las *saṃhitās* posteriores a la del *Ṛgveda*. En *VS* 32.11, un pasaje que pertenece a los libros que recogen himnos que se recitaban en la celebración del *sarvamedha* ("sacrificio universal")<sup>409</sup> que se celebraba antes de que un brahmán se retirase definitivamente a la vida contemplativa, leemos *ātmánātmānam abhi saṃviveśa* ("él [¿el sol?, ¿Prajāpati?] ha entrado con su espíritu en su ser").

En un himno dedicado a la curación de las consecuencias por haber ingerido Soma en exceso, se coordina *ātmán* con "miembros" (*āṅgāni*):

*VS* 19.93

*āṅgāny ātmán bhiśājā tād aśvínātmānam āṅgaiḥ sām adhāt sárasvatī \*

*indrasya rūpām śatāmānam áyus candréṇa jyótir amṛtaṃ dádhanāḥ \*

Los Ásvinas juntaron sus [*sc.* de Indra] miembros con su *ātmán*; Sarasvatī unió su *ātmán* con sus miembros;

dándole la forma de Indra, cien veces su vida, la luz con su esplendor, inmortalidad.

Se puede interpretar este pasaje en el sentido de que lo que los Ásvinas curan en primer lugar el *ātmán* y las partes del cuerpo por separado. Sarasvatī, una diosa fluvial, es la encargada de juntarlos adecuadamente. Como veremos más adelante, son precisamente las aguas y los fluidos los que actúan como elemento de conexión entre los órganos y los sentidos o las fuerzas espirituales. Sin embargo, hay otros pasajes como *MS* 1.11.6 donde *ātmán* se refiere necesariamente al "tronco" del cuerpo, ya que se opone a las extremidades<sup>410</sup>. Este significado se encuentra con cierta frecuencia en los textos posteriores<sup>411</sup>. Quizá se deba a que el tronco represente el centro del hombre, el espacio intermedio entre los miembros, igual que *ātmán* en el sentido espiritual. Recordemos que *ātmán* por metonimia también se podía referir al cuerpo.

Tal vez nos pueda ayudar otro verso del *Atharvaveda* a comprender mejor esta imagen:

*AV* 10.7.38

*mahád yakṣám bhúvanasya mádhye tápasi krāntám salilásya prṣṭhé |*

<sup>408</sup> *VS* 18.3.

<sup>409</sup> Véase *ŚB* 13.7.1ss.

<sup>410</sup> El mismo significado lo encontramos en *TS* 7.5.12.2.

<sup>411</sup> Griffith 1987 [ed. rev.]; Willman-Grabowska 1931, 18.

*tásmin chrayante yá u ké ca devā vṛkṣāsya skándhaḥ paríta iva śākhāḥ ||*

Un gran ser espiritual<sup>412</sup> en medio de la creación se movía en su ardor en lo alto de la vorágine;

en él se asientan cualesquiera dioses, como las ramas de un árbol alrededor de su tronco.

Aquí el tronco (*skándha*) se refiere a la columna cósmica *skambhá* que separa el cielo de la tierra<sup>413</sup>:

*AV 10.8.2*

*skambhénemé viṣṭabhite dyaús ca bhūmíś ca tiṣṭhataḥ |*

*skambhá idāṃ sárvam ātmanvād yāt prāṇán nimiśac ca yāt ||*

Por medio de *skambhá* están fijados por separado cielo y tierra, están erigidos;

En *skambhá* está todo lo que tiene *ātmán*, lo que está respirando y parpadeando.

Podemos concluir que *ātmán* con el tiempo ha evolucionado de un alma vital, estrechamente relacionado con la respiración, a una fuerza espiritual superior, al elemento que vertebrata la identidad del ser. Lo que se desarrolla en el cosmos en el espacio intermedio, se localiza en el ser humano, en su corazón. La estrecha relación entre *ásu* y el agua, la guarda *ātmán* con el aire. *Ātmán*, a la vez que desaparece prácticamente por completo el concepto de *ásu* en los textos posteriores, se convierte en el concepto que representa la identidad espiritual del hombre y del cosmos.

#### 2.8.6.4 *Prāṇá*

Según la cosmovisión védica, todo el universo se mantiene vivo gracias al hecho de "respirar" (*an-*)<sup>414</sup> y la vida se manifiesta en el momento en el que un ser comienza a respirar (*\*prá-an-*)<sup>415</sup>. *Prāṇá*, por tanto, se refiere al acto de respirar<sup>416</sup>. El preverbio *prá* aporta, según Delbrück<sup>417</sup>, la idea de un fenómeno continuado que indica que el proceso sigue adelante. Sin embargo, cuando se nombran los demás momentos de la respiración

<sup>412</sup> Este "ser espiritual" (*yakṣá*) nos recuerda *AV 10.2.32*; cf. § 2.8.5.3.

<sup>413</sup> En este contexto podemos señalar que en *AV 10.7.30* se dice de Indra que está plenamente establecido en *skambhá*; es decir, se asocia la verticalidad con Indra, lo que nos recuerda la imagen de Soma erguido.

<sup>414</sup> Sobre la misma raíz se forman en griego ἄνεμος y en latín *anima* y *animus*.

<sup>415</sup> Este momento se describe en el *puruṣasūkta* (*RV 10.90.13*) donde Puruṣa al comenzar a respirar exhala el viento (*vāyú*).

<sup>416</sup> La formación no es la de un abstracto como *prāṇana* (*RV 1.48.10*) que habría que traducir propiamente como "respiración".

<sup>417</sup> Bodewitz 1986b, 334 citando a Delbrück 1888, 460.

indica que el aire se respira hacia delante en sentido físico, es decir, se espira<sup>418</sup>. Al enemigo se le desea que pierda el aliento<sup>419</sup>, los hermanos que tratan de devolver a la vida a Subandhu desean que lo recupere<sup>420</sup>. La respiración está, como es lógico, estrechamente relacionada con la vida<sup>421</sup>.

*Prāṇá*, sin embargo, se emplea tan sólo cinco veces en la *Ṛgveda-saṃhitā* y es en las otras *saṃhitās* donde comienza a adquirir relevancia al asumir también el significado de "aliento vital".

En el *Atharvaveda* encontramos un himno dedicado a *prāṇá* como divinidad universal en el que queda patente su estrecha vinculación con las aguas (las nubes y tormentas que provocan la lluvia) y la vida. El aliento vital nace en unos seres y pasa a otros en el pasado, presente y futuro:

AV 11.4.20

*antár gárbhaś carati devátāsv ābhūto bhūtāḥ sá u jāyate pūnaḥ |*  
*sá bhūtó bhávyam bhaviṣyát pitā putrām prá viveśā śácībhiḥ ||*

Como un embrión se mueve entre las divinidades, él, habiendo llegado a ser y habiendo existido, nace de nuevo;  
 él, que ha sido, será lo que será, como un padre que ha penetrado en su hijo con sus fuerzas.

El *prāṇá* penetra en los seres como la fuerza espiritual que el padre transmite a su hijo en el momento de la concepción<sup>422</sup>.

No podemos hablar de *prāṇá* sin recordar los versos *RV* 1.164.30-32 que, como ya ha indicado Geldner, describen el misterio de la vida y, en concreto, *prāṇá*, aunque,

<sup>418</sup> Un resumen de la controversia acerca del significado de *prāṇá* y *apānā* la encontramos en Bodewitz 1986b. Bodewitz acepta, siguiendo la interpretación de Gonda y Caland, que *prāṇá* se refiere a la acción de espirar cuando se opone a *apānā*. Edgerton 1965, 141, 353 y von Glasenapp 1958, 393, al contrario, defienden que *prāṇá* en estos casos implica la inspiración. Aunque sea mucho más tardío, es interesante comparar los elementos resultantes de ambas actividades según *AU* 1.1, pues del *prāṇa* surge el viento; de *apāna*, la muerte. *Apāna*, sin embargo, destaca un poco más adelante (*AU* 1.3.10) por ser la única facultad vital que es capaz de captar el alimento, lo que justifica que también Olivelle 1998, 318s. opte por traducir *apāna* por *in-breath* en todos los casos. En este texto upaniśádico nos enfrentamos a un problema de interpretación, puesto que la oposición o diferencia entre el significado de *prāṇa* y *apāna* se justificaría de dos formas en cierta medida incompatibles entre sí: *prāṇa* representa la actividad de espirar el aire que atestigua que el sujeto está vivo, que respira; *apāna*, en cambio, representaría, por un lado, la imagen de expirar, de perder el aliento vital, por lo que se asocia a la muerte y, por otro lado, el concepto de inspiración, que le permite al hombre captar el alimento.

<sup>419</sup> *RV* 3.53.21.

<sup>420</sup> *RV* 10.59.6.

<sup>421</sup> *RV* 1.48.10.

<sup>422</sup> § 2.8.2.

como es esperable en este tipo de acertijos, no se nombre<sup>423</sup>. Sin embargo, en el verso 38 encontramos las formas verbales *ápān* ("expira") y *prāṇ* ("espira"), a las que se añade "lo inmortal proviene del mismo vientre que lo mortal".

*Prāṇā* y *apānā*, el último todavía no atestiguado como sustantivo en el *R̥gveda*, son dos de los cinco *prāṇās*, que desempeñan un papel importante en la cosmovisión de los *brāhmaṇas* y las *upaniṣads*. En *AV* 10.2.13 se añaden *vyānā*, la respiración expansiva, y *samānā*, la respiración circular. La quinta es *udānā*, la respiración que va hacia arriba<sup>424</sup>:

*AV* 11.8.26<sup>425</sup>

*prāṇāpānau cákṣuḥ śrótram ákṣitís ca kṣitís ca yā |*

*vyānodānau vān mānaḥ śārīreṇa tá tīyante ||*

Respiración y expiración, la vista, el oído, la no destrucción y la destrucción,  
respiración expansiva y elevada, el habla, *mānas*, éstos se mueven por el cuerpo.

La respiración y la expiración están relacionadas con la vista y el oído. Según la cosmovisión védica, la vista ilumina el objeto; el oído, en cambio, recibe los sonidos. A su vez, parece que se pretende asociar el habla con la respiración expansiva y el *mānas* con la respiración elevada.

### 2.8.6.5 *Mānas*

Así como *ātmán* y *prāṇā* son conceptos que adquieren gran relevancia en la literatura posterior y que apenas se mencionan en la *R̥gveda-saṃhitā*, se emplea la palabra *mānas* ya con frecuencia similar en todos sus libros por igual. Su etimología plantea pocas dudas, pues deriva de la raíz indoeuropea *\*men* que se reconoce también en el verbo *man-* ("pensar, opinar"). En este sentido, *mānas* significa "pensamiento" o "razón". Graßmann<sup>426</sup> lo traduce también por "Geist" y "Lebensgeist"; además, llama la atención sobre el hecho de que se emplea frecuentemente en paralelo con *hṛd* ("corazón"). En el EWA se añade otro matiz: *Sinn* ("sentido"). Dandekar<sup>427</sup> reconoce como paralelos en otras lenguas indoeuropeas *manah* y *manā* (avéstico), μένος y μανία

<sup>423</sup> § 2.6.2.

<sup>424</sup> Como prueba Gracias Monteiro 1980, 153-154 se encuentran, sin embargo, ya en el libro 10 del *RV* formas verbales con los mismos preverbios, con excepción de *úd-*. De la teoría de los cinco *prāṇas* en los *brāhmaṇas* y *upaniṣads* nos ocuparemos más adelante.

<sup>425</sup> Véase también *AV* 11.8.4.

<sup>426</sup> Graßmann, s. v. "mānas".

<sup>427</sup> Dandekar 1938, 42.

(griego), *meminī*, *mens* (latín) y lo entiende como un fluido<sup>428</sup> del alma cuyo portador puede ser tanto un hombre como un dios.

Conviene mencionar otros sustantivos formados a partir de la misma raíz: *manīṣā* que recoge el significado de "pensamiento" o refleja, según el EWA, un estado de alteración del espíritu; además se emplea en el sentido de "conjuro"<sup>429</sup>. *Manyú*, a su vez, es una fuerza o potencia especial<sup>430</sup>, mágica<sup>431</sup>, común a los dioses y los hombres. Según Malamoud<sup>432</sup>, *manyú*, más que la intención, representa la tensión que porta la voluntad de actuar, por encima de *kárman*, *tápas* y *bráhman*<sup>433</sup>.

*Mánas* refleja las facultades del alma, tanto su capacidad de pensar como de sentir. Es la fuerza principal de los poetas visionarios, la que permite concebir el ser de los dioses. Según Dandekar<sup>434</sup>, se pueden clasificar los ejemplos en dos grupos: en el primero se emplea de manera poco diferenciada como una fuerza anímica y espiritual que se opone a los aspectos relacionados con la corporalidad (*tanú*); en el segundo se empieza a vislumbrar la concentración hacia las facultades espirituales. En todo caso abarca en las *saṃhitās* los diferentes aspectos espirituales del hombre<sup>435</sup>. Bodewitz<sup>436</sup> resume que los autores mayoritariamente han entendido *ásu* y *mánas* como principios vitales que posibilitan la conciencia y recuerda que en los *brāhmaṇas* acaba por imponerse *prāṇā* sobre *mánas* en el aspecto bio-psicológico. *Mánas* se asocia con la luna, mientras que *prāṇā* representa el equivalente microcósmico de la fuerza vital del macrocosmos.

El *mánas* se dirige activamente<sup>437</sup> hacia su objeto de observación, al que rodea (*manasā pariyan*)<sup>438</sup>; y de él puede emanar una fuerza impulsora y mágica<sup>439</sup>. *Mánas*, por tanto, funciona de manera parecida a la vista y el oído, donde también es el sentido correspondiente el que se acerca a los objetos. De *mánas* como "energía interna,

<sup>428</sup> Sin embargo, por las características de *mánas* que enumeraremos más adelante, me cuesta aceptar la idea de que sea un fluido.

<sup>429</sup> *AiG* 2.462; 3.111.

<sup>430</sup> *RV* 10.83-84; véase el *manyú* de Brahmanaspati en *RV* 2.24.14, o de Varuṇa en *RV* 1.24.6 (junto a *kṣatrā* y *sáhas*).

<sup>431</sup> *RV* 8.78.6.; cf. Dandekar 1938, 47.

<sup>432</sup> Malamoud 1968, 503.

<sup>433</sup> *AV* 11.8.4; cf. *AV* 6.42.1.

<sup>434</sup> Dandekar 1938, 47.

<sup>435</sup> Dandekar 1938, 51.

<sup>436</sup> Bodewitz 1991, 46-47.

<sup>437</sup> *RV* 1.163.12; 1.187.6; 7.27.5; 8.13.20; 10.43.2.

<sup>438</sup> *RV* 1.173.11.

<sup>439</sup> *RV* 1.102.5; 2.10.5; 3.31.1; 4.16.10; *AV* 3.6.8 (= *cittā*). Cf. *iṣirēṇa manasā* ("con el pensamiento vigoroso") en *RV* 8.48.7.

dinámica y productiva"<sup>440</sup> surge la fuerza cósmica *kāma* ("deseo") como su "primera semilla"<sup>441</sup>. *Mānas* debe ser uncido<sup>442</sup> o liberado del yugo<sup>443</sup>; ser enganchado a un carro<sup>444</sup> o dirigirlo<sup>445</sup>. Los Marutas<sup>446</sup>, Indra, Vāyu, Agni o el sol son "rápidos como el *mānas*"<sup>447</sup> y se dice de algunas cosas que "vuelan tan rápidos como el viento, el *mānas*, los pájaros"<sup>448</sup>. Un *mānas* puede ser infantil, inmaduro<sup>449</sup> o disperso<sup>450</sup>. La consciencia divina es llamada *viśvāmanas* ("*mānas* universal") o *vimānas* ("*mānas* expansivo")<sup>451</sup> y en la *Taittirīya-saṃhitā* leemos que *vāc* ("la palabra, el habla")<sup>452</sup> es mensajera de *mānas*. El hombre concibe con su *mānas*<sup>453</sup>, como los sabios visionarios con su "ojo auténtico del *mānas*" (*manasaś cakṣus satyam*)<sup>454</sup>, con el que también se puede profundizar en el sacrificio<sup>455</sup>.

*Mānas* es el órgano que recibe las visiones y en el que se reflejan las imaginaciones. La pesadilla se apodera del *mānas*<sup>456</sup>. En él se reflejan los estados psicológicos como el miedo<sup>457</sup>, el deseo (*kāma*)<sup>458</sup>, el orgullo<sup>459</sup> y la esperanza<sup>460</sup>; así como el odio<sup>461</sup>, el respeto hacia los dioses<sup>462</sup>, la falta de respeto<sup>463</sup>, la satisfacción y alegría<sup>464</sup>. Los hombres deben ponerse de acuerdo en su *mānas*<sup>465</sup>, igual que hombre y mujer<sup>466</sup>.

<sup>440</sup> Acepto aquí la traducción de *mānas* en este pasaje de Gracias Monteiro 1980, 52.

<sup>441</sup> *RV* 10.129.4. Aunque la ambigüedad sintáctica permite también la interpretación contraria: *kāma* podría ser la semilla que ha generado *mānas*, tesis defendida por Deussen 1922a, 123-124.

<sup>442</sup> *RV* 1.48.4; 1.151.8; 10.30.1.

<sup>443</sup> *RV* 1.25.3.

<sup>444</sup> *RV* 2.40.3; 5.81.1.

<sup>445</sup> *RV* 6.75.6.

<sup>446</sup> Los Marutas son los compañeros divinos de Indra.

<sup>447</sup> *RV* 1.23.3; 1.71.9; 1.85.4; 1.119.1; 1.181.2; 1.186.5.

<sup>448</sup> *AV* 1.11.6.

<sup>449</sup> *RV* 7.25.1.

<sup>450</sup> *RV* 8.1.7.

<sup>451</sup> *RV* 10.55.8; 10.82.2.

<sup>452</sup> *TS* 2.4.11.

<sup>453</sup> Los ejemplos son muchos, sirva como ejemplo *RV* 7.90.5.

<sup>454</sup> *AV* 2.35.4.

<sup>455</sup> *AV* 7.2.1; 7.5.5.

<sup>456</sup> *RV* 10.164.1.

<sup>457</sup> *RV* 5.36.3; 9.77.2.

<sup>458</sup> *RV* 1.109.1; 3.31.9; 6.28.5; 8.61.2; 8.48.7; 10.53.1; 10.147.2.

<sup>459</sup> *RV* 10.103.10.

<sup>460</sup> *AV* 19.4.2.

<sup>461</sup> *RV* 2.32.3; 7.67.7; 10.70.4; *AV* 1.21.4; 12.1.14.

<sup>462</sup> *RV* 1.93.8; 1.163.12; 2.3.3.

<sup>463</sup> *RV* 2.23.12.

<sup>464</sup> *RV* 3.4.5; 8.26.25; 8.92.28.

<sup>465</sup> *RV* 10.191.2.

<sup>466</sup> *RV* 10.10.3, 14; *AV* 6.102.1.

Indra se caracteriza por ser *mānasvat* ("inteligente")<sup>467</sup> y Soma es llamado *mānasas pātiḥ* ("señor del *mānas*")<sup>468</sup>. La luna nació del *mānas* de *pūruṣa*<sup>469</sup>. Cuando los hermanos de Subandhu tratan de reanimar a su hermano desfallecido invocan su *mānas*<sup>470</sup> y en *RV* 10.59.5 ruegan a Asunīti que les mantenga también a ellos mismos su *mānas*. En *RV* 10.60.8-10 representa la fuerza que asegura la vida; y en *AV* 18.3.9 *mānas* sustituye a *āsu* del pasaje paralelo del *Ṛgveda*. En *AV* 8.2.26 es el *āsu* el que no debe abandonar el cuerpo; en *AV* 8.1.7, en cambio, es el *mānas* que no debe seguir el paso de los antepasados. No obstante, se enumera junto a *āsu* en el mismo himno y ambos se oponen a *śārīra*<sup>471</sup>. Por tanto, no hay una frontera clara entre *mānas* y *āsu*.

El sintagma *hṛdā mānasā*<sup>472</sup> revela que *mānas* guarda una estrecha relación con el corazón. Las ideas del *mānas* se forman en el corazón<sup>473</sup>; la consciencia se alcanza con el *mānas* a través del corazón. La disociación de los dos hace posible que Indra dialogue con su corazón:

*RV* 8.100.5

*ā yān mā venā āruhaṇ ṛtāsyam ēkam āsīnam haryatāsyā prṣṭhē |*  
*mānaś cin me hṛdā ā prāty avocad ācikradañ chīsumantaḥ sākḥāyaḥ ||*

Cuando los que veneran el *ṛtā* se elevaron hacia mí, sentado solo en lo alto del deseado, respondió mi *mānas* a mi corazón: "mis amigos junto con sus hijos clamaron [hacia mí]".

En el primer hemistiquio se insiste en la distancia que existe entre Indra y los que veneran el *ṛtā*. El acercamiento a él provoca la respuesta de Indra. Sāyaṇa interpreta que Indra está subido en lo alto del espacio intermedio, Geldner asume que el "deseado" es la cúpula del cielo. *RV* 10.123 nos da la pista de que se puede tratar de Soma, quien se identifica con el sol que nace entre las nubes:

*RV* 10.123.2a-c

*samudrād ūrmīm úd iyarti venó nabhojāḥ prṣṭhām haryatāsyā darśi |*

<sup>467</sup> *RV* 2.12.1.

<sup>468</sup> *RV* 9.11.8; 9.28.1.

<sup>469</sup> *RV* 10.90.13. Esta conexión de Soma por un lado y la luna por otro con *mānas* está quizá relacionada con la asociación de Soma con la luna en las *saṃhitās* tardías y sobre todo en los *brāhmaṇas*.

<sup>470</sup> *RV* 10.57.3,5 y 10.58. En *JB* 3.168-169 se narra que dos magos que emplea Asamāti roban el *āsu* de Subandhu.

<sup>471</sup> *AV* 8.1.15.

<sup>472</sup> *RV* 6.9.5-6; 6.28.5; 10.177.1.

<sup>473</sup> *RV* 10.71.8; en *AV* 19.9.5 el corazón se concibe como la sede del *mānas*.



*ṛtāsya sānāv ādhi viṣṭāpi bhrāt*

Del océano empuja la añoranza (*vená*) la ola hacia arriba, la cresta del deseado nacido  
de las nubes se ha hecho visible;  
en la cumbre del *ṛtá*, el brillo en lo más elevado.

La comparación con otro pasaje similar (*RV* 4.58.1) revela que aquí se superponen varias imágenes. El *samudrá* representa el océano celestial donde se oculta el sol durante la noche y simbólicamente también el agua en el que se exprime el Soma; de modo que el corazón del que se eleva la ola impulsada por el deseo y que provoca la salida del añorado sol no es otro que Soma. En *AV* 10.2.26-28, como ya hemos comentado<sup>474</sup>, se da un paso más: Atharvan tiene que coser su cabeza con su corazón facilitando así que Soma se eleve y dirija las cosas desde su cerebro (*mastīṣka*). Insisto en esta imagen, pues nos podría explicar la relación estrecha que guarda Soma con el desarrollo del *mānas*. Cuando Soma fluye libremente en lo alto, se despliega toda la capacidad del *mānas* y se da cuenta de su posición elevada. De modo que es posible que esta imagen insinúe que la función reflexiva estaría relacionada con la elevación de la fuerza del *mānas* que reside en el corazón<sup>475</sup>.

Podemos concluir que *mānas* reúne las características del alma en el que se reflejan tanto las ideas, los sentimientos como sus impulsos. Por medio de este reflejo el hombre toma conciencia de ellos, lo que convierte a *mānas* en el órgano de la consciencia y de la fuerza del pensamiento. No se trata de una consciencia pasiva, que se limita a recibir impulsos internos y externos, sino se caracteriza por ser activa, por acercarse a sus objetos de observación. La misma toma de conciencia activa una fuerza que actúa sobre los objetos como una especie de fuerza mágica. Esta fuerza y la estrecha vinculación con la consciencia explican la confusión en algunos himnos con *ásu*.

En los seis primeros versos de un himno perteneciente a un libro adicional del *Yajurveda blanco* y que se conocen como *Śivasamkalpa-upaniṣad*, encontramos una descripción bastante completa de *mānas* y sus funciones. Por esta razón creo que vale la pena recogerlos aquí, aunque pertenezcan seguramente a una época posterior:

*VS* 34.1-6

*yáj jāgrato dūrām udāiti dāivam tād u suptāsya táthaivāiti \*

<sup>474</sup> § 2.8.5.3.

<sup>475</sup> Windisch 1891, 160-169 defiende que toda la actividad espiritual tiene lugar en el corazón.

*dūraṃgamāṃ jyōtiṣāṃ jyōtir ékaṃ tán me mánah śivásaṃkalpam astu ||*

Aquél, divino, que del despierto asciende lejos, éste del dormido vuelve de la misma manera.

La luz de luces, única, que se va lejos; que éste, mi *mánas*, esté bien dispuesto.

*yéna kármāṇy apáso manīṣīṇo yajñé kṛṇvānti vidátheṣu dhīrāḥ |*

*yád apūrvāṃ yakṣám antáḥ prajānāṃ tán me mánah śivásaṃkalpam astu ||*

Con el que los que controlan su pensamiento realizan los actos del rito en el sacrificio, en las celebraciones;

este espíritu sin precedentes que está en las criaturas, que éste, mi *mánas*, esté bien dispuesto.

*yát prajānāṃ utá céto dhītiś ca yáj jyōtir antár amṛtaṃ prajāsu |*

*yásmān ná ṛté kīm caná kárma kriyáte tán me mánah śivásaṃkalpam astu ||*

El que es sabiduría, consciencia y firmeza; el que es la luz inmortal en las criaturas; sin el cual nadie realiza un solo acto; que éste, mi *mánas*, esté bien dispuesto.

*yénedāṃ bhūtāṃ bhūvanāṃ bhaviṣyát párigṛhītā amṛtena sárvam |*

*yéna yajñás tāyáte saptáhotā tán me mánah śivásaṃkalpam astu ||*

Con el que todo queda abarcado, pasado, presente y el futuro, con el inmortal; con el que el sacrificio de siete sacerdotes se extiende; que éste, mi *mánas*, esté bien dispuesto.

*yásminn ṛcaḥ sáma yájūṃṣi yásmín pratiṣṭhitā rathanābhāv ivārāḥ |*

*yásmiṃś cittāṃ sárvam ótaṃ prajānāṃ tán me mánah śivásaṃkalpam astu ||*

En el que los versos (*ṛc*), cantos (*sāman*) y fórmulas (*yájus*) se establecen como radios en el eje de un carro;

en el que se encuentra entretejida toda la capacidad de discernimiento de las criaturas; que éste, mi *mánas*, esté bien dispuesto.

*suṣārathír áśvān iva yán manuṣyān nenīyáte 'bhīśubhir vājīna iva |*

*hṛtpṛatiṣṭhaṃ yád ajiráṃ jáviṣṭhaṃ tán me mánah śivásaṃkalpam astu ||*

El que como un hábil conductor de carros a sus caballos dirige vigoroso con las riendas a los humanos;

el que se establece en el corazón, ágil, rápido; que éste, mi *mánas*, esté bien dispuesto.

La imagen que se despliega aquí acerca de *mānas* se parece en muchos aspectos al concepto de *ātman* en las *upaniṣads*. *Mānas*, a su vez, queda reducido básicamente a la capacidad intelectual en la literatura posterior.

#### 2.8.6.6 *Dhī* y *cittā*

*Dhī* es la fuerza de la visión interior que permite al *mānas* percibir la verdad oculta, superando así la distancia entre hombres y dioses<sup>476</sup>. Sólo ella es capaz de percibir lo que no se encuentra en el ámbito de los sentidos ligados a *tanū*. Es el órgano de la intuición<sup>477</sup>. El *mānas* se tiene que perfeccionar mediante el *dhī* para poder percibir el mundo de los dioses. Esto es lo que se pide en el más famoso *mantra* del *Ṛgveda*, conocido como *Gāyatrī* o *Savitṛī*:

*RV* 3.62.10

*tāt savitṛ vāreṇyam bhārgo devāsya dhīmahi |*

*dhīyo yó naḥ pracodáyāt ||*

La luz deseable del dios Savitṛ queremos recibir,  
para que haga prosperar nuestra intuición.

*Cittā* o *cétas* son formas derivadas de *cit-* y representan la capacidad de discernimiento y comprensión. Dandekar<sup>478</sup> describe cómo esta facultad alumbró el objeto de observación; sin ella es incapaz de percibirlo. Es la fuerza que convierte al hombre en *kavī* ("sabio")<sup>479</sup>. Sólo quien la posee (*cikītván*) es capaz de ver y comprender lo misterioso<sup>480</sup>; *bráhmaṇ*, en cambio, es inescrutable (*accítam*)<sup>481</sup>. La falta de discernimiento (*ácciti*) empuja al hombre a cometer pecados y faltar a los dioses<sup>482</sup>.

<sup>476</sup> *RV* 3.62.10.e

<sup>477</sup> Dandekar 1938, 65 (§ 2.7.3).

<sup>478</sup> Dandekar 1938, 66.

<sup>479</sup> *RV* 1.164.16.

<sup>480</sup> *RV* 1.25.11; 1.67.4; 1.95.4; 1.170.1; 7.33.9; 7.61.5.

<sup>481</sup> *RV* 1.152.5.

<sup>482</sup> *RV* 4.2.11; 4.12.4; 4.54.3; 7.86.6; 7.89.5.

## 2.8.7 Aspectos corporales del ser humano

### 2.8.7.1 Introducción

Igual que en la sección anterior, resulta complejo organizar el material que se refiere a los diferentes elementos corporales del ser humano. Por un lado existe la noción de un cuerpo material, denominado generalmente *śārīra*. Pero también existe el concepto de un cuerpo espiritual, *tanū́*, que en ocasiones abarca todo lo demás.

En un himno antiguo el cuerpo material es concebido como una "envoltura" (*vavri*). *RV* 5.19.1 habla de la envoltura del hijo que asoma brillando desde el interior del *vavri* materno; de modo que la parte material cubre, protege y envuelve la parte espiritual. Incluso *Vṛtra* actúa como *vavri* cuando encierra las aguas<sup>483</sup>. Los *Ásvinas*<sup>484</sup>, los médicos divinos, adoptan unas envolturas, y, a su vez, rejuvenecen el "cuerpo que cubre *Cyavāna*" para que se pueda unir a su mujer<sup>485</sup>.

Aparte, existen otros aspectos como la "forma" o "figura" (*rūpā*) que un dios puede adoptar. Una de las características de *Indra* es precisamente su gran capacidad de transformación<sup>486</sup>:

*RV* 3.53.8

*rūpām-rūpam maghāvā bobhavīti māyāḥ kṛṇvānās tanvām pári svām |*  
*trír yád divāḥ pári muhūrtám āgāt svair mántrair āṇṭupā ṛtāvā ||*

En cualquier figura se convierte el rico en dones, que crea apariencias en torno a su cuerpo,  
cuando tres veces al día se ha acercado por un momento o bebe fuera de tiempo, según su parecer.

La imagen exterior de un ser es descrita por su color, *várṇa*<sup>487</sup>, la palabra que más tarde se emplea para "casta". *Rūpā* y *nāman* ("nombre") son las características con las que se describe y define a una persona<sup>488</sup>.

<sup>483</sup> *RV* 1.54.10.

<sup>484</sup> *RV* 1.46.9.

<sup>485</sup> *RV* 1.116.10; 5.74.5.

<sup>486</sup> Del viento, al contrario, se puede percibir su velocidad pero no su apariencia externa (*RV* 1.164.44).

<sup>487</sup> *AV* 11.8.16.

<sup>488</sup> *AV* 10.2.12.

### 2.8.7.2 Fuerzas, órganos y fluidos que conectan la parte espiritual con la material

En el sacrificio de Puruṣa ya se establecen las correspondencias entre el microcosmos del hombre y el macrocosmos del universo. Sin embargo, una cosa es la materia, otra las fuerzas que actúa sobre ella. Éstas se reparten por el cuerpo de Indra de la siguiente manera:

*RV 2.16.2*

*yásmād indrād bṛhatāḥ kīm caném ṛté víśvāny asmin sámbhṛtādhi vīryā |  
jathāre sómaṃ tanvī sāho máho háste vājram bhárati śīrṣāni krátum ||*

Aparte del cual, del gran Indra, no existe nada, en él se juntan todas las fuerzas.

En su tripa lleva el Soma; en su cuerpo su poder, su grandeza; en su mano el rayo; en su cabeza, la determinación<sup>489</sup>.

La mayoría de las fuerzas se asocian en primer lugar con Indra, de modo que el adjetivo sustantivado *indriyá* las implica en su conjunto:

*AV 7.67ab*

*púnar maitv indriyám púnar ātmā dráviṇaṃ brāhmaṇaṃ ca |*

Que de nuevo me venga el sentido (*indriyá*), de nuevo el *ātmán* y el conocimiento sagrado;

*Cákṣus* ("ojo, vista"), *śrótra* ("oído") y las diferentes formas de *prāṇá* (o *ātmán* en los himnos más antiguos) representan los sentidos o las facultades con las que el ser humano se comunica con el mundo exterior y mediante las que actúa sobre él. Recuerdese que los sentidos se acercan y rodean activamente su objeto de observación. Como se atribuyen a Indra<sup>490</sup>, se conocen como *indriyāṇi* (plural de *indriyá*). Los ejemplos en el *R̥gveda* son discutibles; en el *Athavaveda* y la literatura posterior se habla de un conjunto de cinco fuerzas cuyos componentes varían según los textos.

*AV 19.9.5ab*

*imāni yāni páñcendriyāni mānaḥṣaṣṭhāni me hṛdī brāhmaṇā sāmśitāni |*

Estos cinco sentidos, con *mānas* como sexto, que están en mi corazón, agudizados por la formulación (*brāhmaṇ*).

<sup>489</sup> También en *RV 8.96.3* se localiza esta fuerza (*krātu*) en la cabeza (*śīrṣá*). Recordemos que el cielo surgió de la cabeza de Puruṣa (*RV 10.90.14*).

<sup>490</sup> *RV 3.37.9; AV 1.35.3.*

Estos sentidos, incluido *mānas*<sup>491</sup>, están conectados en última instancia, a pesar del papel preeminente que le corresponde a la cabeza, con el corazón, donde son fortalecidos por la fuerza de *brāhman*.

El discernimiento está estrechamente relacionado con los órganos del ser humano. Abrasar el corazón del enemigo es sumirlo en una oscuridad absoluta<sup>492</sup>. El corazón es el órgano en el que se reflejan los estados de ánimo y que recibe la inspiración y revelación divina<sup>493</sup>, mientras que el *mānas* los interpreta. Varuṇa revela el pensamiento en el corazón<sup>494</sup>. Recordemos que el corazón es también el "cuenco dorado" donde reside el *ātmán*<sup>495</sup>, "el cuenco que sostiene<sup>496</sup> el Soma" (*hṛdāḥ kalāśaḥ somadhānaḥ*)<sup>497</sup> o donde se acumula<sup>498</sup>.

Los cinco sentidos están ligados a sus órganos correspondientes, que igual que las extremidades se denominan genéricamente *āṅgāni* ("miembros"). Tal como resalta Dandekar<sup>499</sup> parece haber cierto paralelismo entre la oposición de los órganos materiales (*āṅgāni*) y las fuerzas inmateriales de los sentidos (*indriyāṇi*), por un lado, y el cuerpo material (*śārīra*) e inmaterial (*tanū*), por otro. Recordemos también la diferencia entre respiración (*prāṇā*) y aliento vital (*ātmán*) en la época más antigua<sup>500</sup>.

Las aguas circulan por el cuerpo igual que circulan por el cosmos. Indra, después de expulsar a Vṛtra de la tierra y del cielo, hace fluir las aguas acompañadas por los Marutas, es decir, las aguas del espacio intermedio, la lluvia<sup>501</sup>. Es el elemento fluido que como portador del *ásu* comunica la fuerza espiritual con lo material.

En *AV* 10.2.11; 11.8.28 se diferencian una serie de jugos y fluidos corporales que se distinguen por su color y movimiento<sup>502</sup>. *Rāsa* ("humor") es el elemento que

<sup>491</sup> *Mānas* en un primer momento no parece formar parte de este grupo, puesto que en este verso se enumera explícitamente como la sexta fuerza. Sin embargo, una vez que *mānas*, ya sólo se refiera a la capacidad intelectual, a la mente, se convierte en un miembro estable de los "cinco sentidos".

<sup>492</sup> *RV* 10.103.12.

<sup>493</sup> *RV* 1.24.12; 10.129.4; *AV* 6.73.2.

<sup>494</sup> *RV* 1.105.15.

<sup>495</sup> *AV* 10.2.32.

<sup>496</sup> Al contrario del cerebro desde donde actúa el "Soma erguido".

<sup>497</sup> *AV* 9.1.6.

<sup>498</sup> *RV* 1.91.13; 3.42.8; 9.48.12.

<sup>499</sup> Dandekar 1938, 17.

<sup>500</sup> § 2.8.6.3s.

<sup>501</sup> *RV* 1.80.4-5.

<sup>502</sup> Según Dandekar 1938, 20 las *aṣṭācakraś* ("ocho ruedas") que se mencionan en *AV* 10.2.31 se refieren a los ocho fluidos que circulan por el cuerpo.

fluye y media entre los *āṅgāni* ("miembros, partes, órganos") y *tanū́* ("cuerpo espiritual")<sup>503</sup>.

### 2.8.7.3 *Tanū́*

El EWA<sup>504</sup> conecta *tanū́*, de etimología dudosa, con *tan-*, y lo traduce como "Ausdehnung, ausgespannte Hülle"<sup>505</sup>. Pinault<sup>506</sup> presenta por un lado las formas paralelas de *tanū́* en lenguas y dialectos indoiranios, y por otro lado los paralelos y antecedentes indoeuropeos del adjetivo védico *tanú*, cuyo origen estaría igualmente en la raíz verbal *\*tenH₂-*<sup>507</sup>. La raíz *tan-*<sup>508</sup> significa "tensar, alargar, expandir"; el adjetivo *tanú*, por tanto, "largo, alargado, expandido" y *taná*, en sentido figurado, "permanencia, descendencia". No obstante, Pinault llega a la conclusión de que *tanū́* no deriva de la forma adjetival, sino que ha surgido a partir de un derivado independiente de la raíz verbal<sup>509</sup>.

Witzel<sup>510</sup> cita varias obras de Southworth<sup>511</sup> en las que este autor defiende que en el caso de *tanū́* se trata de un préstamo dravídico que se debe a un contacto lingüístico temprano entre lenguas dravídicas y el indio en Irán. Así, el supuesto término dravídico *\*tanu*, con el significado de "sí mismo", y *tān/tan* en tamil<sup>512</sup>, que traduce por "uno mismo", han pasado a *tanū́* en védico, que significa "cuerpo, sí mismo/ uno mismo"<sup>513</sup>. Además, recuerda que *tanū* significa lo mismo en avéstico y "cuerpo", en antiguo persa. No obstante, Witzel se muestra, igual que Kuiper<sup>514</sup>, reticente a la hora de aceptar préstamos dravídicos en la lengua elevada del *Ṛgveda* en una época tan temprana, tal como defiende Southworth; al menos, en los casos de *car-*, *māyā́* y *tanū́*.

El sustantivo femenino<sup>515</sup> *tanū́* se puede referir tanto al cuerpo de un ser humano como de un dios. Se trata básicamente de un cuerpo espiritual, ya que los dioses (y los hombres que alcancen las esferas celestiales) lo necesitan para su existencia en el Más

<sup>503</sup> *AV* 18.2.24.

<sup>504</sup> EWA, s. v. "tanū́".

<sup>505</sup> Véase también NIL, s. v. "*\*tenh₂-*".

<sup>506</sup> Pinault 2001, § 1-2.

<sup>507</sup> Lamberterie 1990, 102-121.

<sup>508</sup> Pokorny 1959, 1065, 1069 reconstruye la raíz indoeuropea *\*ten*.

<sup>509</sup> Pinault 2001, § 13.

<sup>510</sup> Witzel 1999b, 18s.

<sup>511</sup> Southworth 1979, 203, 228s.; 1990, 222s.; 1995.

<sup>512</sup> La variación en la longitud de la vocal en el pronombre dravídico es antigua; cf. Krishnamurti 1968.

<sup>513</sup> Gardner 1998.

<sup>514</sup> Kuiper 1991.

<sup>515</sup> Nótese que el género para indicar la corporalidad es femenino y que se complementa con el término masculino *ásu*.

Allá. Es la corporalidad en su esencia, que, cuando se opone a *śárīra* –el cuerpo material–, se caracteriza por ser un cuerpo desprovisto de toda materialidad. *Tanú́*, como reflejo de la personalidad de cada ser, pasa a significar "persona, ser individual"<sup>516</sup>, que "alarga" la personalidad física a lo largo del tiempo<sup>517</sup>, y que en algunos himnos parece tener sentido reflexivo<sup>518</sup>.

La mayoría de los compuestos de *tanú́* se refieren a Agni, quien adopta formas diferentes, en general, alargadas<sup>519</sup>. Éste, a su vez, es el responsable de trasladar el cuerpo del fallecido al Más Allá<sup>520</sup>. "Todos los seres han entrado en un cuerpo" (*tanú́ṣu víśvā bhúvanā ní yemire*)<sup>521</sup>. Los órganos de los sentidos físicos pertenecen al cuerpo material, las fuerzas que actúan a través de ellos, en cambio, se integran, aunque sea de forma temporal, en la *tanú́*<sup>522</sup>. En el himno en el que Yamī trata de seducir a su hermano gemelo Yama, de cuya unión supuestamente descienden los demás hombres, ella le pide a Yama que una su *tanú́* a la suya<sup>523</sup>, es decir, para procrear se tienen que unir los cuerpos integrados, pues es evidente que en este caso implican también los cuerpos físicos.

En la *R̥gveda-saṃhitā* encontramos dos ejemplos del compuesto *tanūkṛt* ("formador del cuerpo") que son muy indicativos para el significado de *tanú́*. En el primer ejemplo se invoca a Agni: "Despierta, formador del cuerpo y protector para el cantor" (*tanūkṛd bodhi prámatis ca kāráve*)<sup>524</sup>. El segundo pasaje se dirige a Soma:

*RV 8.79.3ab*

*tvám soma tanūkṛdbhyo dvēsobhyo 'nyākṛtebhyah |*  
*urú yantāsi várūtham ||*

Tú, Soma, a los creadores de *tanú́* contra las hostilidades cometidas por otros  
ofreces amplia protección.

<sup>516</sup> En cambio, la distinción entre el "yo" o *nāman* y *tanú́* en otros pasajes (*RV 8.96.10; 8.100.1*), nos parece indicar que una parte del ser, su identidad, es independiente. No obstante, se puede dar el caso que *tanú́* y *nāman* sean intercambiables (Dandekar 1938, 39); cf. Pinault 2001, § 5.

<sup>517</sup> Pinault 2001, § 10.

<sup>518</sup> Mendoza 1984; Pinault 2001, § 6; Kulikov 2007; Hettrich 2010; Hock 2006; Orqueda 2011.

<sup>519</sup> Derive o no de la raíz *tan-*, parece que al menos esta etimología está presente en la mente de los compositores de los himnos; cf. Pinault 2001, § 9.

<sup>520</sup> § 2.10.9.

<sup>521</sup> *RV 10.56.5c*.

<sup>522</sup> Dandekar 1938, 36.

<sup>523</sup> *RV 10.10.11-12*. En *AV 14.2.32* se habla de los cuerpos de los dioses que se unen a sus esposas.

<sup>524</sup> *RV 1.31.9c*.



Los dos ejemplos en los que se nombra a formadores o creadores de *tanū́*, se mencionan precisamente en himnos en honor a Agni y Soma, las dos principales divinidades rituales en el *R̥gveda*. Agni actúa como formador, Soma protege a los que conforman su *tanū́*, a los que cumplen con su obligación ritual. Es decir, el ritual está estrechamente relacionado con la formación del cuerpo a la que se alude aquí y, más concretamente, es el fuego ritual, Agni, quien realiza esta tarea. De modo que aquí parece que se insinúa que el hombre construye su cuerpo espiritual por medio del fuego ritual; una teoría que ampliaremos en el capítulo dedicado a la escatología védica<sup>525</sup>. Como también veremos más adelante, los actos meritorios, principalmente los rituales, que el hombre lleva a cabo se acumulan en el cielo y se unen de nuevo con su autor y su cuerpo cuando éste alcance las regiones celestiales.

Un ser, incluso, puede abarcar más de una *tanū́* que conjuntamente forman una *tanū́* superior<sup>526</sup>. La idea de que *tanū́* engloba y resume de alguna forma todas las fuerzas que rigen el organismo se expresa en uno de los himnos funerarios del *Atharvaveda*:

AV 18.2.24

*mā te máno māsor māṅgānām mā rāsasya te |*

*mā te hāsta tanvāḥ kiṃ canéhā ||*

Que no [se quede aquí] nada de tu alma (*mānas*)<sup>527</sup>, ni de tu espíritu (*ásu*), ni de tus miembros, ni de tu humor;

que no se quede aquí nada de tu *tanū́*.

En los *brāhmaṇas* observamos que *rūpá*, a veces, se emplea en el mismo sentido que *tanū́*. En la literatura posterior<sup>528</sup> se conoce *tanū́* también como *sūkṣma śarīra* ("cuerpo sutil") frente al *sthūla śarīra* ("cuerpo material").

Resumiendo, podemos afirmar que *tanū́* representa esencialmente la corporalidad inmaterial de un ser y, como tal, su personalidad e identidad.

<sup>525</sup> § 2.9.

<sup>526</sup> AV 6.53.3.

<sup>527</sup> Whitney 1905 reconstruye, por razones métricas, *mānasas*.

<sup>528</sup> Código de Manu (*MDhŚ*) 1.1-26.

#### 2.8.7.4 Śārīra

Śar- significa "partir, trocear" y esto ya nos da una idea de una de las características de śārīra: el cuerpo material se desintegra en sus componentes si no hay una fuerza que los mantiene unidos. Al contrario de *tanū́*, que se emplea con cierta frecuencia, se menciona tan sólo siete veces en la *R̥gveda-saṃhitā*. Desde el primer momento se refiere al cuerpo físico y su fuerza, aunque en plural implica las partes que lo conforman, sus miembros o sus huesos<sup>529</sup>:

*RV* 6.25.4ab

*śúro vā śúraṃ vanate śārīrais tanūrúcā tárūṣi yát kṛṇvaíte |*

Un valiente vence a un valiente con sus miembros, cuando dos de cuerpo (*tanū́*) esplendoroso se miden en combate.

Una vez vencido, el cuerpo (*śārīra*) de Vṛtra, la materia por excelencia, es aprisionado bajo las aguas<sup>530</sup>. En otro himno se expresa que de los que "han montado los vientos"<sup>531</sup>, es decir, de los que están en trance, lo único que pueden percibir los demás mortales es su cuerpo físico. En *RV* 1.163.11, en cambio, se imagina el *śārīra* del caballo sacrificado volando por las esferas y en *RV* 10.16.1 se ruega que Agni no queme el *śārīra* del fallecido al trasladar el cuerpo del fallecido hacia el Más Allá.

En líneas generales se conserva en el *Atharvaveda* la imagen de *śārīra* como la parte material del cuerpo<sup>532</sup> y se asocia con la tierra<sup>533</sup>. También se ruega que las fuerzas espirituales no abandonen el cuerpo para seguir con vida<sup>534</sup>.

#### 2.8.8 La condición de estar con vida

*Jīvā* y *āyus* representan dos aspectos del hombre que, más que designar una parte concreta, reflejan su condición de estar con vida. Como recuerda Gracias

<sup>529</sup> Véase también *RV* 10.16.3 o *RV* 10.99.8 donde se dice que cuando el águila (o Indra) alcanza el Soma con sus miembros, mata a los enemigos.

<sup>530</sup> *RV* 1.32.10.

<sup>531</sup> *RV* 10.136.3.

<sup>532</sup> *AV* 5.30.13; 18.3.9.

<sup>533</sup> *AV* 5.9.7; 5.10.8.

<sup>534</sup> *AV* 7.53.2; 8.2.26.

Monteiro<sup>535</sup> es la capacidad de moverse de forma autónoma la que distingue al vivo del muerto.

### 2.8.8.1 *Āyus*

*Āyus* es un abstracto formado sobre el adjetivo *āyu*<sup>536</sup> ("móvil, vivo") que proviene del verbo *i-* ("ir"). Por tanto, su etimología ya nos revela su función: dar movilidad y vida al objeto con el que se une. De la fuerza de la vida para el hombre ha pasado a significar la vitalidad a lo largo de un tiempo delimitado. La esperanza que se formula una y otra vez en las *saṃhitās* es poder agotar los cien años de vida y *āyus* se emplea frecuentemente en los ruegos por "prolongar la vida"<sup>537</sup> o vivir una "vida completa"<sup>538</sup>. Está claro que la vida no depende de uno mismo, sino que son los dioses los que tienen la capacidad de acortar o prolongarla. La pregunta que se plantea Oertel<sup>539</sup> es si cada hombre tiene un tiempo predestinado (*diṣṭā*) de vida o no. Pero, tanto las referencias a una edad predestinada por los celestes (*dyúbhir hitó jarimā sū no astu* "que nos llegue la vejez establecida por los celestes")<sup>540</sup> como las referencias a la muerte que ata al hombre desde su nacimiento<sup>541</sup>, se insertan en el contexto de los cien años de esperanza de vida, lo que no parece encajar con la idea de Oertel de que a cada hombre le corresponda un tiempo particular de vida.

En *RV* 10.16.5c se dice que el fallecido, una vez trasladado sano y salvo por Agni Jātavedas, debe "vestirse" con *āyus*. Cuando el *āsu* se une a la *tanū* en el Más Allá, hace falta la fuerza que le da movilidad: "vida". En este caso no se ruega que la vida sea "alargada" o "completa", lo que indica que aquí no lo debemos entender como "tiempo de vida", sino como la fuerza que da movilidad que da vida, sin indicación de tiempo o espacio. No obstante, Witzel<sup>542</sup> y anteriormente otros autores<sup>543</sup>, aducen que también aquí el empleo de *āyus* expresa la idea de un tiempo limitado en las esferas celestiales. Windisch lo formula así:

<sup>535</sup> Gracias Monteiro 1980, 139.

<sup>536</sup> La raíz indoeuropea propuesta por EWA es *\*h<sub>2</sub>(o)iu-*, la misma que ha evolucionado a *αἰών* o *αἰέν* en griego o *aevum* en latín. Véase también NIL, s. v. "*\*h<sub>2</sub>ei-u*, *\*h<sub>2</sub>oi-u* *\*h<sub>2</sub>i-eu*".

<sup>537</sup> *RV* 3.34.11c: *prā āyuh tāriṣṭam* ... ("prolongad la vida ...").

<sup>538</sup> *RV* 1.37.15c: *viśvaṃ cid āyur jīvāse* ("vivir una vida completa").

<sup>539</sup> Oertel 1942, 154.

<sup>540</sup> *RV* 10.59.4.

<sup>541</sup> *AV* 3.11.8.

<sup>542</sup> Witzel 1983.

<sup>543</sup> Windisch 1908, 58s. cita la traducción de Ludwig de *āyuh* como "Zeit" en *RV* 10.14.14 y llama la atención sobre el paralelismo de este verso con *RV* 9.44.5.

Denn das macht den ersten entscheidenden Schritt zur Lehre der Seelenwanderung aus, daß man nicht das Eintreten eines ewig währenden Zustandes nach dem Tode annimmt. Ein zweiter Hauptgedanke ist, daß die Seele auf der Erde wiedergeboren wird. Von diesem Glauben finden wir im *Ṛgveda*, in den Hymnen, die von der Totenfeier und den Manen handeln, X 14 bis 18, noch keine Spur. Denn wenn auch der erste Hauptgedanke vorhanden ist, so ist er doch noch nicht mit vollem Bewußtsein erfaßt und weiterverfolgt. In *dīrghám āyuhḥ prá jīvāse* ist der Gegensatz „eine lange Zeit, jedoch nicht für immer“ noch nicht völlig erwacht<sup>544</sup>.

Es precisamente la idea de que también se puede agotar esta "vida" en las esferas celestiales, la que conduce a la teoría de *punarṃṛtyu*, la creencia de que en el Más Allá se puede producir una nueva muerte, que se desarrollará en los *brāhmaṇas*. En el *Ṛgveda*, en cambio, no encontramos rastros de esta creencia posterior.

### 2.8.8.2 *Jīvā*

También *jīvā* expresa el concepto de vida. Pero más que a la vida en sí o el tiempo de vida se refiere al hecho de "vivir" (*jīv-*), de estar lleno de vida. Esto explica que la forma de infinitivo *jīvāse* aparezca 52 veces en el *Ṛgveda*, en muchas ocasiones en combinación con *āyus*<sup>545</sup> y con *pra-tṛ-* ("alargar")<sup>546</sup>. *Jīvitā* es la "vida" que los dioses han adjudicado a los hombres sucesivamente:

*RV 4.54.2*

*devébhyo hí prathamám yajñíyebhyo 'mṛtatváṃ suvási bhāgám uttamám |*  
*ād íd dāmānaṃ savitar vy ūrṇuṣe 'nūcīnā jīvitā mānuṣebhyaḥ ||*

Pues primero adjudicas a los dioses, dignos de sacrificio, la inmortalidad como la mejor parte;

después, Savitṛ, revelas a los seres humanos su parte según sus vidas (*jīvitā*) sucesivas.

*Jīvā* se opone a *mṛtā* ("muerto")<sup>547</sup>. Uṣas despierta al vivo, pero no al muerto<sup>548</sup>.

El mundo de los vivos, al que debe retornar la viuda al ser rescatada de la pira funeraria,

<sup>544</sup> Windisch 1908, 58s.

<sup>545</sup> *RV 1.37.15c*, entre otros.

<sup>546</sup> *RV 1.89.2cd*, entre otros muchos ejemplos.

<sup>547</sup> *RV 1.113.8; 10.18.3.*

<sup>548</sup> *RV 1.92.9; 1.113.8; 4.51.5; 7.77.1; 10.107.1.*<sup>549</sup> *RV 10.18.8.*

se denomina *jīvalokā*<sup>549</sup>. El hijo nace con vida de su madre viva<sup>550</sup>. En consecuencia, el mundo de los "vivos" es este mundo. Incluso, la petición a Indra de alcanzar la luz<sup>551</sup> y a Varuṇa de ver la mañana siguiente libre de culpas propias y ajenas<sup>552</sup> se refiere a esta vida y no al Más Allá.

Difícil de interpretar es *RV* 1.164.30c donde se dice "el *jīvā* del muerto camina según su forma de ser" (*jīvo mṛtāsya carati svadhābhir*). *Svadhābhis* es, como se verá un poco más adelante<sup>553</sup>, un término ambiguo pues se puede traducir tanto por "según su forma de ser" como "con las libaciones a los antepasados". Aquí parece preferible la primera traducción. Bodewitz<sup>554</sup>, siguiendo la traducción de Geldner, entiende que se trata del alma que pervive después de la muerte y aporta ejemplos posteriores que le llevan a afirmar que en los textos mágicos se observa una preferencia por *āsu* y en los textos filosóficos por *jīvā*. Aparte de no estar de acuerdo con la idea de considerar *āsu* como "vida", sin más, no me parece correcta aquí la interpretación de *jīvā* como "alma" y mucho menos como una especie de *Freiseele*. En mi opinión, como ya he afirmado<sup>555</sup>, muchos de los que han tratado de interpretar este himno de Dīrghatamas han perdido de vista el tema central de este pasaje: el misterio de la vida. *Jīvā* es la vida que sale y entra en los cuerpos según su forma de ser; pero es la idea abstracta o, si se quiere, filosófica de la vida y no el alma o el espíritu individual de un ser humano. En lo que se refiere a la supuesta preferencia de los textos mágicos por *āsu*, es lógico que un ritual mágico se dirija al espíritu, la fuerza primordial que actúa sobre todos los demás componentes del ser humano. *Jīvā* es un concepto mucho más abstracto e impersonal.

Precisamente con el adjetivo *jīvā* se complementa *āsu* en el siguiente ejemplo al hablar de Uṣas:

*RV* 1.113.16ab

*úd īrdhvaṃ jīvo āsur na āgād āpa prāgāt tāma ā jyótir eti |*

¡Elevaos!, el espíritu vivo se nos ha acercado; la oscuridad se ha marchado, se acerca la luz<sup>556</sup>.

<sup>549</sup> *RV* 10.18.8.

<sup>550</sup> *RV* 5.78.9.

<sup>551</sup> *RV* 7.32.26.

<sup>552</sup> *RV* 2.28.9.

<sup>553</sup> § 2.8.9.2.

<sup>554</sup> Bodewitz 1991, 46.

<sup>555</sup> § 2.6.2.

<sup>556</sup> Cf. la traducción de Kuiper 1960, 230.

## 2.8.9 El individuo y el problema de la identidad

### 2.8.9.1 Introducción

En los apartados anteriores hemos estudiado las diferentes partes que conforman el ser humano; lo que no hemos planteado hasta ahora es qué parte representa la identidad del individuo, dónde reside el "yo" de cada uno o lo que en inglés se denomina "self" y en alemán "Selbst".

Según advierte Gardner<sup>557</sup> en su tesis doctoral, que gira precisamente entorno a la terminología védica referente al "uno mismo" ("self"), hay que buscar la individualidad del ser en el ensamblaje en el espacio y en el tiempo de los conceptos de *ātmán*, *tanú*, *tmán* y *púruṣa*, de sustantivos derivados de formas verbales que reflejan procesos mentales (*cit-*, *dhī-*, *budh-* y *man-*) y aspectos relacionados con la vida como *āsu*, *āyú*, *jīvā* y *prāṇā*.

Como estudiaremos más adelante con más detenimiento<sup>558</sup>, tanto "lo bien hecho" como "lo mal hecho" forman o formarán en cierto sentido parte del individuo. El fallecido se reúne de nuevo con sus méritos acumulados en el cielo y sus pecados se conciben como ataduras que rodean su parte corporal. Algunos versos del himno que se recitaba durante la incineración del cadáver se dirigen al fallecido en segunda persona del singular y parecen relacionar su identidad con su cuerpo<sup>559</sup>. De modo que *tanú*, el cuerpo espiritual, es, sin duda, una parte representativa del individuo, lo que se refleja también en su uso pronominal y reflexivo<sup>560</sup>. Pero es el *āsu* el que tiene que encontrar él mismo el camino hacia el Más Allá<sup>561</sup>, lo que sería un indicio de que la individualidad está más ligada a la parte espiritual, al menos en este himno del *Ṛgveda*. No deja ser curioso que como reflexivo *tanú* es relevado por *ātmán* en los *brāhmaṇas*; el individuo ya se identifica con su parte espiritual.

<sup>557</sup> Gardner 1998, 10.

<sup>558</sup> § 2.16.

<sup>559</sup> Sin embargo, no hay que olvidar que se trata de un recurso muy frecuente en los himnos védicos, estrechamente ligado a las continuas identificaciones de unos elementos con otros y de una parte con el todo.

<sup>560</sup> Gardner 1998, 14-15. Sobre el empleo de los sustantivos referidos a las partes corporales como reflexivos véase también Kulikov 2007.

<sup>561</sup> § 2.10.10.

### 2.8.9.2 *Svadhā*

*Svadhā* es un término que, como ya hemos visto en diferentes ocasiones, presenta una ambigüedad significativa en los himnos védicos. Müller<sup>562</sup> recuerda que el término fue malinterpretado por la tradición india y resalta que Benfey<sup>563</sup> fue el primero en relacionarlo con ἔθος o ἦθος en griego y *Sitte* en alemán, con los que está emparentado etimológicamente<sup>564</sup>. *Ánu svadhām* o *svadhām ánu* significan, según Müller, que el sujeto actúa según su propia naturaleza, carácter, costumbre, poder o condición. Es decir, se refiere al poder individual de una persona concreta o un personaje. En este sentido una construcción de *svadhā* con *mad-* significa: "disfrutar del propio poder o fuerza"<sup>565</sup>. *Svadhāyā*, finalmente, pasa a significar "por sí mismo" o "por su propia fuerza"<sup>566</sup>; lo mismo ocurre con el plural *svadhābhiḥ*<sup>567</sup>. No obstante, el mismo término puede implicar también que los sujetos se regocijan en las libaciones<sup>568</sup>. Y, así, pasa a referirse a un ritual específico en algunos pasajes del libro X del *Rgveda*<sup>569</sup>.

Sobre todo en instrumental puede referirse tanto a la forma de ser de cada uno, como a las libaciones dirigidas a los Padres. En un contexto escatológico y en combinación con un verbo de movimiento podemos interpretar que avanza "según su forma de ser" o "con las libaciones". Sin embargo, los dos significados de este compuesto, formado por el adjetivo *svá* ("suyo") y una forma sustantivada del verbo *dhā-* ("dar, entregar"), no están conceptualmente tan alejados como podríamos pensar a primera vista. El hecho de que se acompañen las libaciones dirigidas a los Padres precisamente con esta expresión refleja la idea, que se menciona en los himnos védicos y que se desarrolla más ampliamente en los *brāhmaṇas*, de que con las ofrendas uno se construye su propio ser en el Más Allá. Las libaciones, por un lado, alimentan a los Padres, pero a la vez se acumulan en el cielo como méritos que determinan el grado de inmortalidad que alcanzará el hombre. Tampoco hay que olvidar que entre los Padres, sobre todo cuando ya se incluyen entre ellos a los antepasados propios, y sus descendientes se extiende un hilo que pasa de generación en generación. De forma que lo que uno ofrece a los Padres también revierte en él mismo.

<sup>562</sup> Müller 1891, 32-37.

<sup>563</sup> Benfey 1839.

<sup>564</sup> Kuhn 1853, 134 y Froehde 1863, 158.

<sup>565</sup> *RV* 5.23.4; 7.47.3; 10.124.8.

<sup>566</sup> *RV* 7.78.4; 10.129.2.

<sup>567</sup> *RV* 1.113.13; 8.10.6.

<sup>568</sup> *RV* 1.108.12; 1.164.38; 3.17.5; 3.4.7; 3.35.10; 9.113.10; 10.14.7; 10.15.12-14.

<sup>569</sup> *RV* 10.14.3.

2.8.10 *Tántu y bándhu*<sup>570</sup>

La dualidad del hombre, su origen cósmico y terrenal, se refleja también en la imagen de los diferentes lazos que un hijo mantiene con sus padres y con el mundo espiritual o las esferas supraterráneas. *Bándhu*, el "cordón umbilical" que conecta al embrión con la madre y la palabra que engloba el concepto de "parientes", se forma sobre la misma raíz (*bandh-*) con la que se denominan las ataduras (*bandhā*) que retenían las aguas<sup>571</sup> liberadas por Indra y las que atan el cuerpo, provocadas por los pecados<sup>572</sup>. El padre, en cambio, deposita en el embrión que proviene de la madre<sup>573</sup> un hilo (*tántu*) que simboliza su conexión con el mundo espiritual. A nivel cósmico, el cielo actúa como progenitor y la tierra es la madre que aporta el entorno familiar. La vida surge entre las esferas del cielo y de la tierra y el embrión engendrado por el cielo permanece simbólicamente conectado con éste a través de su ombligo:

*RV* 1.164.33

*dyaúr me pitá janitá nābhir átra bándhur me mātā prthivī mahīyām |*  
*uttānāyos camvòr yónir antár átrā pitá duhitúr gárbham ádhāt ||*

El cielo es mi padre, mi progenitor, ahí se encuentra mi ombligo<sup>574</sup>; mi madre es la gran tierra, mi familia.

En medio de los dos cuencos extendidos<sup>575</sup> se encuentra el vientre materno; en él el padre ha depositado el embrión de la hija<sup>576</sup>.

En algunos himnos del *R̥gveda*, sobre todo en los más recientes, se refleja un interés por cuidar y fortalecer el hilo que representa la conexión con el mundo celestial, realizando sacrificios y ofrendas que, una vez trasladados hasta ahí por el fuego sacrificial, contribuyen desde la distancia a que el fallecido encuentre el camino hacia el

<sup>570</sup> La idea fundamental de la diferenciación de estos dos tipos de lazos es formulada en Witzel 1983 y 2000c. Además, el Prof. Witzel me ha ofrecido la posibilidad de estudiar sus apuntes de clase en los que desarrolla esta idea.

<sup>571</sup> *RV* 8.40.8.

<sup>572</sup> *RV* 8.67.18; § 2.16.3.

<sup>573</sup> *AV* 7.2.b: "el embrión de su madre, el *ásu* de su padre" (*mātúr gárbham pitúr ásum*); cf. § 2.8.5.

<sup>574</sup> *Tvaṣṭṛ* es quien hace fluir el semen desde el ombligo (*nābhi*) del cielo que actúa como padre (*RV* 1.142.10 y 2.3.9).

<sup>575</sup> El cielo y la tierra.

<sup>576</sup> La tierra es, a su vez, hija del cielo.



cielo. Los lazos que atan el cuerpo a la materia, al contrario, se consideran ataduras que impiden al hombre caminar hacia la inmortalidad.

*RV 7.59.12*

*tryāmbakam yajāmahe sugāndhim puṣṭivārdhanam |  
urvārukām iva bāndhanān mṛtyór mukṣīya māmṛtāt ||*

Sacrificamos para el que tiene tres madres, el perfumado, el que incrementa las riquezas;  
como una calabaza [de su tallo] quiero liberarme del lazo de la muerte, no de la no-muerte.

En un himno dedicado al sacrificio del caballo se dice que el caballo corredor tiene tres lazos (*bāndhana*) que lo emparentan con el cielo, las aguas y el océano atmosférico (*samudrá*):

*RV 1.163.4*

*trīṇi ta āhur divi bāndhanāni trīṇy apsú trīṇy antāḥ samudré |  
utēva me vāruṇas chantsy arvan yātrā ta āhūḥ paramām janītram ||*

Tres lazos, dicen, tienes en el cielo, tres en las aguas, tres dentro del océano aéreo (*samudrá*);  
y tú, caballo corredor, te pareces para mí a Varuṇa, ahí donde dicen que es tu nacimiento superior.

El caballo sacrificado es identificado con las diferentes esferas que en el verso anterior, a su vez, se relacionan con Yama (mundo celestial), Āditya (el sol que de noche se oculta en las aguas primordiales) y Trita (se refiere a Soma que se oculta en este misterioso océano atmosférico).

Cuando Sūryā, la novia, es guiada por Pūṣān y acompañada por los Áśvinas a casa de su futuro esposo (Soma), en los himnos matrimoniales *RV 10.85* y *AV 14.1*, la liberan en primer lugar de sus ataduras que la unían con su anterior entorno y su pasado para proceder posteriormente a ligarla a su futuro hogar.

*RV 10.85.24-25 (cf. AV 14.1.18-19)*

*prā tvā muñcāmi vāruṇasya pāsād yēna tvābadhnāt savitā suśévaḥ |  
ṛtasya yónau sukṛtasya loké 'riṣṭām tvā sahā pátyā dadhāmi ||*

Te libero de las ataduras (*pāśa*) de Varuṇa, con las que te ató el favorable Savitr,  
al regazo del *ṛtá*, al lugar de lo bien hecho, te llevo sana y salva junto a tu esposo.

*prétó muñcāmi nāmútaḥ subaddhām amútas karam |*  
*yátheyám indra mīḍhvaḥ suputrā subhágāsati ||*  
[La] libero (*muñc-*) de aquí, no de ahí; ahí la dejo bien sujeta,  
para que ella, generoso Indra, tenga buenos hijos y sea querida.

En su nueva casa es ella la que rodea a su esposo con ataduras (*bandhā*)<sup>577</sup>.

La conexión mágica que une un elemento con otro, la base de toda actividad mágica, también se denomina *bándhu*, pues es la familiaridad oculta la que permite influir sobre un elemento actuando sobre otro. Así mismo, es el conocimiento de los sabios, quienes reconocen en su corazón, gracias a la capacidad de su pensamiento, el *bándhu* que une lo que es con lo que no es:

*RV 10.129.4cd*  
*sató bándhum ásati nír avindan hṛdī pratiṣyā kaváyo manīṣā ||*

Los sabios, buscando con su pensamiento en su corazón, descubrieron el lazo de lo que es dentro de lo que no es.

En este concepto de *bándhu*, que revela el sentido, la finalidad y el efecto de cada acto ritual de cada fórmula, se basan los *brāhmaṇas*<sup>578</sup>.

*Tántu*, que deriva posiblemente de la misma raíz verbal que *tanú*, simboliza la conexión con el mundo de los dioses<sup>579</sup> o celestial<sup>580</sup>, que no debe romperse, ya que implicaría la muerte<sup>581</sup>. Uno de los deseos que se formulan es poder seguir este hilo hacia las esferas celestiales<sup>582</sup>. A nivel cósmico estos hilos, que unen a los seres en la tierra con las esferas celestiales, son representados por los rayos del sol<sup>583</sup>. Como "guardián de la inmortalidad"<sup>584</sup> se asocia esta conexión con Agni Vaiśvānara y con Agni Jātavedas, el fuego que traslada las ofrendas<sup>585</sup>.

<sup>577</sup> *RV 10.85.28.*

<sup>578</sup> Oldenberg 1919, 4; Witzel 1979, 7 y 11.

<sup>579</sup> *RV 10.57.2.*

<sup>580</sup> *RV 1.159.4*

<sup>581</sup> *RV 2.28.5.*

<sup>582</sup> *AV(P) 16.51.5.*

<sup>583</sup> *RV 4.13.4.*

<sup>584</sup> *RV 6.9.2-3.*

<sup>585</sup> *RV 1.142.1.*

*RV* 10.57.2

*yó yajñásya prasādhanas tántur devésv átataḥ |*  
*tám āhutaṃ naśīmahi ||*

El que promociona el sacrificio, el hilo expandido anclado en los dioses,  
 con éste, ofrecido como oblación, nos queremos encontrar.

El sacrificio tiene siete hilos (*saptátantum*)<sup>586</sup>. El *tántu* refleja tanto la luz exterior como la luz interior del conocimiento<sup>587</sup>. Asimismo es identificado con Soma y los hilos con los que se filtra el Soma, que a su vez representan los rayos del sol<sup>588</sup>. El padre o el maestro traspasa este hilo al hijo que en un primer momento sigue dependiendo del padre. Pero el *tántu* en realidad pende del mundo espiritual y hay ceremonias dirigidas con las que se pretende concluir la fase de dependencia paternal.

Otro concepto diferente es el hilo (*sūtra*) que es transferido del padre a su hijo y que pasa de generación en generación:

*AV* 10.8.37-38

*yó vidyāt sūtram vítataṃ yásminn ótāḥ prajā imāḥ |*  
*sūtram sūtrasya yó vidyād sá vidyād brāhmaṇaṃ mahát ||*

El que conozca el hilo tensado en el que está entretejida esta progenie;  
 el que conozca el hilo del hilo, éste puede conocer el gran *brāhmaṇa*.

*vedāhām sūtram vítataṃ yásminn ótāḥ prajā imāḥ |*  
*sūtram sūtrasyāhām vedātho yád brāhmaṇaṃ mahád ||*

Yo conozco el hilo tensado en la que está entretejida esta progenie;  
 yo conozco el hilo del hilo, así como lo que es el gran *brāhmaṇa*.

<sup>586</sup> *RV* 1.164.5; 10.

<sup>587</sup> Véase también *RV* 1.159.4.

<sup>588</sup> *RV* 9.69.6; 9.73.9; 9.83.2; 9.86.32. *RV* 9.86.28-32 nos revela que los tres hilos (*tántu*) tensados con los que se filtra el Soma guardan relación con los tres lazos (*bāndhana*) ocultos que se mencionan en *RV* 1.163.3-4.

### 2.8.11 Los nacimientos

#### 2.8.11.1 Introducción

Es característica necesaria de los seres mortales "haber nacido", pero, como hemos visto, también los dioses han nacido y algunos de ellos nacen periódicamente<sup>589</sup>. En el nivel cósmico el momento creativo de la concepción promovida por la fuerza del *tápas* ("ardor") es recogido en los himnos cosmogónicos. Las imágenes más representativas del ritual védico que recrean este momento son la del prendimiento del fuego entre las dos maderas y la elaboración del Soma que se exprime entre las dos piedras, ambos concebidos y descritos como actos sexuales. Sin embargo, no encontramos muchas referencias al nacimiento de seres humanos en la *Ṛgveda-saṃhitā*<sup>590</sup>.

En los tránsitos de una etapa de vida a la siguiente se celebran en casi todas las culturas ritos de paso. La mayoría de estos ritos se conciben y escenifican como una concepción, un embarazo y un nacimiento en un plano superior<sup>591</sup>. El padre, maestro o brahmán le traspasa al hijo, alumno u oferente un cordón que representa simbólicamente el *tántu* que le va guiar en su siguiente etapa.

Horsch<sup>592</sup> en todo caso recuerda que hace tiempo se llegó a la conclusión de que estos rituales se han celebrado y se celebran de diferentes formas en pueblos y tribus muy distintos sin que hayan conducido a creencias o teorías de transmigración de las almas, puesto que justo los rituales de iniciación se centran especialmente en la vida actual. No obstante, como los sucesivos nacimientos forman igualmente parte de una doctrina de transmigración como la muerte, resumo a continuación algunos elementos centrales.

Después de comentar los pocos datos que se mencionan acerca del nacimiento del hombre, describiré brevemente la ceremonia de iniciación a los estudios, que es concebida como el segundo nacimiento, y la consagración (*dīkṣā*), un ritual de paso al que todo aquél que quiera realizar la ofrenda del Soma se tiene que someter junto a su mujer. Finalmente dedicaré un breve apartado a algunos versos que parecen aludir a un estado iniciático, ligado al conocimiento y al nacimiento en un nivel de consciencia

<sup>589</sup> § 2.2.

<sup>590</sup> De los pocos datos que se mencionan ya se han citado gran parte más arriba, al estudiar la formación y concepción del hombre; § 2.8.

<sup>591</sup> Oldenberg 1923b, 406-407.

<sup>592</sup> Horsch 1971, 125.

superior, que eleva al hombre, al menos momentáneamente, a la condición de inmortal y supera de esta manera el nacimiento en el mundo mortal.

### 2.8.11.2 El nacimiento espiritual

Como hemos mencionado más arriba<sup>593</sup>, encontramos una referencia a un doble nacimiento del gran *ṛṣi* Vasiṣṭha –el primero en el plano cósmico y el segundo en el plano terrenal– en los versos finales del himno *RV* 7.33. En todo caso no se trata de una referencia a la transmigración<sup>594</sup>, sino de un nacimiento espiritual previo al terrenal, lo que implica una preexistencia del alma en el mundo espiritual antes de nacer como hombre en un clan familiar:

*RV* 7.33.10-12

*vidyúto jyótiḥ pári saṃjīhānam mitrávaruṇā yád ápaśyatām tvā |*  
*tát te jánmotaikaṃ vasiṣṭhāgástyo yát tvā viśá ājabhāra ||*

Cuando como una luz te vieron surgir del relámpago Mitra-Varuṇa,  
éste fue tu [primer] nacimiento, Vasiṣṭha; el otro, fue cuando Agastya te trajo al clan.

*utāsi maitrāvaruṇó vasiṣṭhorváśyā brahman mānasó 'dhi jātāḥ |*  
*drapsám skannám bráhmanā daívyena víśve devāḥ púškare tvādadanta ||*

De forma que tú, Vasiṣṭha, eres [hijo] de Mitra-Varuṇa y de Urvaśī, nacido como  
formulación (*bráhman*) de su mente.

Como una gota vertida te ofrecieron todos los dioses con una oración divina en una flor  
de loto.

*sá praketa ubháyasya pravidvān sahásradāna utá vā sádānaḥ |*  
*yaména tatám paridhīm vayiṣyānn apsarásaḥ pári jajñe vasiṣṭhaḥ ||*

El que previendo tiene el conocimiento de ambos, el que concede mil dones y el que  
posee dones,

Vasiṣṭha nacido de la Apsaras seguirá tejiendo el marco extendido por Yama.

Al menos en el caso excepcional de Vasiṣṭha queda claro que nace en primer lugar de un pensamiento formulado por Mitra-Varuṇa y de la diosa Urvaśī. El padre encargado de engendrarlo en el plano terrenal es Agastya. Vasiṣṭha con su nacimiento y

<sup>593</sup> § 2.8.2.

<sup>594</sup> Keith 1925, 570s.

al propagarse en su descendencia expande el marco extendido por Yama en calidad de primer mortal en el que se suceden las generaciones<sup>595</sup>.

### 2.8.11.3 El nacimiento terrenal

En unos pocos versos de himnos relativamente antiguos se describe el nacimiento de un niño guiado por las fuerzas cósmicas. El viento está relacionado con la fuerza espiritual y vital, las aguas aquí son impulsadas y representan el principio femenino sobre el que flota la flor de loto, la imagen poética del embrión, que recibe el impulso del viento:

*RV 5.78.7-9*

*yáthā vātaḥ puṣkarīṇīm samīṅáyati sarvátaḥ |*

*evā te gárbha ejatu niraítu dáśamāsyah ||*

Tal como el viento mueve el lago con las flores de loto en todos los sentidos, que así se agite tu embrión, que nazca con diez meses.

*yáthā vāto yáthā vánaṃ yáthā samudrá éjati |*

*evā tvāṃ daśamāsyah sahāvehi jarāyuna ||*

Tal como se agita el viento, el bosque, el océano aéreo, que así salga tu hijo de diez meses junto con la placenta.

*dāśa māsāñ chaśayānāḥ kumāró ádhi mātári |*

*niraítu jīvo ákṣato jīvo jīvantyā ádhi ||*

Que el niño, tras haber permanecido durante diez meses dentro de su madre, salga vivo, sano; vivo de la que está con vida.

En el momento en el que el niño nace cobra vida. El viento, la fuerza espiritual, lo ha impulsado pero es la madre la que le da vida.

*RV 10.183 y 184* son los dos únicos himnos del *R̥gveda* dedicados a la concepción y el nacimiento de un ser humano. El primero recoge un diálogo entre un hombre que se había entregado a la vida contemplativa, su mujer y el espíritu creador:

*RV 10.183*

*ápaśyaṃ tvā manasā cékitānaṃ tápaso jātāṃ tápaso víbhūtam |*

<sup>595</sup> § 2.12.1.

*ihā prajāṃ ihā rayīm rārāṇaḥ prá jāyasva prajāyā putrakāma ||*

Te he observado con mi *mānas*, a ti atento con el discernimiento, nacido del *tāpas*, surgido del *tāpas*.

Aquí descendencia, aquí riquezas otorgando, propágate a través de tu descendencia, tú [sc. el hombre] quien desees hijos.

*āpaśyaṃ tvā mānasā dīdhyanām svāyām tanū́ یتvyē nā́dhamānām |*

*ūpa mām uccā́ yuvatīr babhūyāḥ prá jāyasva prajāyā putrakāme ||*

Te he observado con mi *mānas*, a ti reflexionando, refugiándote en tu propio cuerpo (*tanū́*) durante la regla.

Elévate hacia mí, vuélvete jóven, propágate a través de tu descendencia, tú [sc. la mujer] quien desees hijos.

*ahām gárbham adadhām ósadhīsv ahām víśveṣu bhúvaneṣv antáh |*

*ahām prajā́ ajanayam pṛthivyām ahām jánibhyo aparīṣu putrán ||*

Yo he depositado el germen en las plantas, yo, en todos los seres;

yo he hecho nacer a las estirpes en la tierra, yo en el futuro [haré nacer] de las mujeres hijos.

El primer verso reúne muchos aspectos que se tratan en este capítulo, como la función de *mānas*. El marido, por medio del ardor generado gracias a su entrega a la vida contemplativa, ha nacido en un estado de consciencia superior. Pero por ello no debe desatender el deber de depositar el hilo generacional que recibió de su padre en su hijo. El hombre que cumple con sus obligaciones renace por un lado en el espíritu y por otro en su hijo, que, en el fondo, representan las dos formas de renacer y de alcanzar la inmortalidad que se perfilan en los himnos más recientes del *R̥gveda*<sup>596</sup>.

El himno siguiente comienza con una invocación a las diferentes divinidades que intervienen en la concepción y formación de un ser humano, entre las que se encuentra una divinidad abstracta que representa la fuerza creadora:

*RV 10.184.1*

*viṣṇur yónim kalpayatu tváṣṭā rūpāṇi piṃśatu |*

*ā siñcatu prajā́patir dhātā́ gárbham dadhātu te ||*

Que Viṣṇu prepare el vientre, que Tvaṣṭṛ modele las formas,

<sup>596</sup> Cf. especialmente *RV* 10.56 (§ 2.10.12).

que Prajāpati vierta [el semen o el espíritu], que el Creador ponga el embrión en ti.

En el *Atharvaveda*, que se ocupa más de los rituales domésticos, hay himnos dedicados al momento de la concepción (*AV* 5.25), para quedarse embarazada y para que el hijo sea varón (*AV* 6.81), para evitar un nacimiento prematuro (*AV* 6.17) y para tener un buen parto y postparto (*AV* 1.11). Como es lógico, en todos se insiste en que el niño nazca en el décimo mes. Una ceremonia importante es también la imposición del nombre a los diez días (*AV* 2.29). Además existen los rituales *saṃskāra*<sup>597</sup> que acompañan y marcan las sucesivas etapas de la vida.

#### 2.8.11.4 El segundo nacimiento: la iniciación en los estudios

En época védica un niño no era realmente aceptado en sociedad hasta que en su adolescencia hubiera pasado el complejo ritual de iniciación y aceptación al estudio (*upanayana*)<sup>598</sup>. Durante esta ceremonia el joven nace simbólicamente de nuevo, convirtiéndose en un "dos veces nacido" (*dvijā*)<sup>599</sup>. El maestro lo engendra simbólicamente<sup>600</sup>, le entrega su nueva vestimenta, una piel de antílope y el cordón que simboliza el *tántu* entre alumno y maestro, que, así, pasa a ser su padre espiritual.

En este sentido, el cantor del siguiente verso recuerda que ha recibido su conocimiento de su padre biológico o espiritual:

*RV* 8.6.10

*ahám id dhī pitúṣ pári medhām ṛtasya jagrābha |*

*ahám sūrya ivājani ||*

Pues yo he recibido del padre el conocimiento del *ṛtā*;

yo he [re-]nacido como el sol.

Un segundo nacimiento no es un movimiento cíclico; sin embargo, en este verso se asocia el movimiento cíclico de los sucesivos nacimientos del disco solar con un desarrollo lineal, la transmisión del conocimiento del *ṛtā* del padre o maestro al hijo.

<sup>597</sup> Kapani 1992-1993; Luján en prensa.

<sup>598</sup> Scharfe 2002, 87-114.

<sup>599</sup> *AV* 19.71.1

<sup>600</sup> *AV* 11.5.3.



Este último vuelve a nacer como recipiente del conocimiento, igual que el disco solar cuando recibe la fuerza de Savitr<sup>601</sup>.

La sabiduría que el alumno recibe de su maestro hace brotar el germen espiritual que el hijo había recibido de su padre en el momento de su concepción. El nuevo hilo depositado en él refuerza su conexión con el mundo del conocimiento, pero este hilo tan sólo deja de depender de su padre espiritual cuando se haya independizado de él, cuando al final del periodo de estudio el alumno se compra su libertad con una vaca.

### 2.8.11.5 La consagración

#### 2.8.11.5.1 Introducción

Otro ritual que es escenificado como un nuevo nacimiento es la consagración (*dīkṣā*). Todo aquél que quiera realizar la ofrenda del Soma se tiene que someter junto a su mujer a un severo ejercicio de ascetismo y purificación previo. El texto más antiguo y explícito, aunque poco significativo, entre las *saṃhitās* más conocidas es seguramente *TS* 6.1.1.2, donde se describe que el que se somete a la consagración debe cortarse el pelo y las uñas, afeitarse y tomar un baño en un vado, como los *aṅgirasas* que antes de alcanzar el cielo depositaron en las aguas la consagración y el ardor del renunciante (*dīkṣitātapaṣī*). Después debe beber agua para purificarse por dentro y vestirse con una prenda de lino.

Como las menciones en las *saṃhitās*<sup>602</sup> son pocas y como en los *brāhmaṇas* se describe más detalladamente, trataré el tema de la *dīkṣā* de nuevo más adelante<sup>603</sup>. No obstante, comentaré a continuación la descripción de una consagración que no representa la consagración clásica que prepara al hombre con su mujer para el sacrificio de Soma.

#### 2.8.11.5.2 *Dvādaśarātra*

En el último libro de la *Taittirīya-saṃhitā* se describe el sacrificio de Soma que dura doce noches (*dvādaśarātra*)<sup>604</sup>, que teóricamente se puede celebrar como un *ahīna*<sup>605</sup> o un *sattra*<sup>606</sup>. El texto es contradictorio al respecto. Según los comentaristas<sup>607</sup>

<sup>601</sup> En *ŚB* 11.5.4.12 se describe cómo el maestro coloca la mano derecha sobre el alumno y queda, así, simbólicamente embarazado con él. En la tercera noche, precisamente con la Savitrī, nace éste convertido en brahmán.

<sup>602</sup> Véase también *MS* 3.7.8; *KS* 23.6; 34.7 y 11; cf. Keith 1914, cxiii-cxv; Lommel 1955b.

<sup>603</sup> § 3.3.2.1.

<sup>604</sup> Hillebrandt 1897, 154-157.

<sup>605</sup> Un ritual que dura entre dos y doce días.

se trata de un *ahīna*. Sin embargo, la insistencia en que sea uno mismo el que sacrifique, puesto que Prajāpati también prosperó por sí mismo, que se expresa justo antes del pasaje que se recoge a continuación, y la posterior prohibición expresa de aceptar cualquier parte del sacrificio o una donación, así como la advertencia final de que uno "no debe hacer sacrificar" (*na yājyam*) a nadie, parece indicar que se trata de un ritual que es llevado por el propio oferente.

En el propio texto el ritual es descrito como una consagración que, según Heesterman<sup>608</sup>, refleja un patrón más antiguo que el clásico, ya que la prohibición de aceptar cualquier parte del sacrificio se debe al mal que rodea al oferente. Pues éste, identificado como en la literatura brahmánica posterior con Prajāpati, es sometido a la muerte y tan sólo renace poco a poco con la celebración de los diferentes ritos y la realización de las diferentes ofrendas a lo largo de doce días:

TS 7.2.10.3.4-4.2

*dvādaśa rātrīr dīkṣitāḥ syāt | dvādaśa māsāḥ saṃvatsarāḥ saṃvatsarāḥ prajāpatiḥ  
prajāpatir vāvaīśa eśa ha tvāi jāyate yās tāpasó 'dhi jāyate caturdhā vā etās tistrāstisro  
rātrayo yād dvādaśo 'pasādas | yāḥ prathamā yajñam tābhiḥ sām bharati yā dvitīyā  
yajñam tābhir ā rabhate || yās tṛtīyāḥ pātrāṇi tābhir nīr nenikte yās caturthīr āpi tābhir  
ātmānam antaratāḥ śundhate*

Que uno sea consagrado durante doce noches; doce meses [tiene] el año. Prajāpati es el año; ése, en verdad, es Prajāpati. Ése nace en verdad, el que del *tāpas* nace hacia arriba. Doce sesiones son estas cuatro series de tres noches. Con las primeras [tres] se prepara para el sacrificio; con las segundas [tres] abraza el sacrificio; [4] con las terceras [tres] limpia los utensilios; con las cuartas [tres] se purifica dentro a sí mismo (*ātmán*).

Esta idea, de renacer a través del sacrificio en el mundo celestial, se convierte en la idea fundamental que subyace a toda actividad sacrificial.

#### 2.8.11.6 El conocimiento como superación del nacimiento

El conocimiento apropiado se convierte con el tiempo en el factor esencial para alcanzar la inmortalidad celestial. El hombre nace como ser mortal y a partir de este momento tiene que tratar de trascender el nacimiento en el mundo mortal penetrando

<sup>606</sup> Un ritual que dura entre doce días y un año. Una de las diferencias es que en un *sattra* el oferente (*yajamāna*) es a la vez el oficiante (*ṛtvij*).

<sup>607</sup> Cf. KŚS 12.1.5.

<sup>608</sup> Heesterman 1964, 2s.

con la consciencia en los secretos de la esfera inmortal<sup>609</sup>. Sólo el conocimiento del *ṛtá*, que se apoya en el cielo más elevado<sup>610</sup>, permite alcanzar un conocimiento que va más allá del mundo sometido a los procesos de nacer y morir. Una meta es alcanzar, por medio de la iniciación en la luz celestial, el cielo más elevado, y compartir la visión universal del cosmos con Agni Vaiśvānara:

*RV 3.3.10*

*vaiśvānara tāva dhāmāny ā cake yébhiḥ svarvíd ābhavo vicakṣaṇa |*  
*jātā āpr̥ṇo bhūvanāni ródasī āgne tā vísvā paribhūr asi tmānā ||*

Vaiśvānara, tus facultades quiero obtener con las que tú, iluminado, has logrado contemplar la luz celestial.

Una vez nacido, has llenado los mundos, cielo y tierra. Agni, todo esto lo rodeas contigo mismo.

Hay que destacar que aquí no se habla de la existencia después de la muerte, sino de un estado que se puede alcanzar en vida. Es el estado de inmortalidad que en el siguiente verso proclaman haber alcanzado los sabios por medio del Soma y que los coloca en una posición inalcanzable para los pensamientos negativos de los mortales:

*RV 8.48.3*

*āpāma sómam amṛtā abhūmāganma jyótir ávidāma devān |*  
*kīm nūnám asmān kṛṇavad árātiḥ kīm u dhūrtir amṛta mārtyasya ||*

Acabamos de beber Soma, nos hemos convertido en inmortales, hemos alcanzado la luz, hemos visto a los dioses.

¿Qué nos puede causar ahora la envidia, qué, oh inmortal, la maldad de un mortal?

En todo caso parece que aquí se describe una experiencia visionaria de las que se describen muy pocas en los himnos del *Ṛgveda*<sup>611</sup>.

En el *Atharvaveda* se precisa que tres cuartas partes del universo se esconden ante la visión del hombre<sup>612</sup>:

<sup>609</sup> Frawley 1983, cuyas interpretaciones, como ya hemos advertido, hay que considerar con precaución, insiste reiteradamente en esta idea.

<sup>610</sup> *RV 5.15.2*.

<sup>611</sup> Bodewitz 1991, 15. Aparte del himno *RV 8.48*, recuerda, sobre todo, el himno *RV 9.107*(§ 2.13.4) la imagen de Mitra y Varuṇa sentados sobre un trono en *RV 1.139.2* (una imagen que se encuentra de nuevo en la descripción de Brahman sentado sobre su trono en *KauṣU 1.5*), el sol nocturno escondido en la roca (*RV 7.88.2*) y la visión de los *ṛsis* del misterioso pájaro en *RV 10.177*.

*AV* 2.1.2, 4

*prá tād voced amṛtasya vidvān gandharvó dhāma paramám gúhā yát |  
trīṇi padāni nihitā gúhāsyā yás tāni véda sá pitúṣ pitāsat ||*

Que Gandharva<sup>613</sup> que conoce la inmortalidad proclame esto, la morada más elevada que está oculta.

Tres cuartas partes se sitúan en lo oculto, el que conoce esto, éste se convirtió en el padre de su padre.

*pári dyāvāprthivī sadyā āyam úpātiṣṭhe prathamajām ṛtasya |  
vācam iva vaktári bhuvaneṣṭhā dhāsyúr eṣá nanv èṣṣó agnīḥ ||*

Fui, a la vez, más allá del cielo y de la tierra; me he acercado al primogénito del *ṛtá*.

Residiendo en los seres como la palabra en el hablante; ése está ansioso, ¿acaso ése no es Agni?

En el momento en el que uno penetra en este mundo que se encuentra más allá de cielo y tierra, es decir, más allá del mundo que nosotros llamamos material, uno se convierte en el padre de su padre, puesto que participa directamente de la fuerza espiritual originaria. Una vez que se ha penetrado en el mundo espiritual, se descubre que esa esencia espiritual que reside en los seres es Agni y debido al cambio de perspectiva se conciben los hilos que unían los seres nacidos en el mundo material con su origen espiritual como una red<sup>614</sup>. Frawley da un paso más en su interpretación e identifica en última instancia el fuego sacrificial con el propio ser del que realiza la ofrenda<sup>615</sup>.

Los sabios compositores de los himnos védicos, los *ṛṣis*, supuestamente han alcanzado este grado de iniciación que les ha permitido contemplar y comprender el universo desde el mundo espiritual. Quizá la idea de que los *ṛṣis* participaban de esta fuerza originaria explica que, según algunos himnos cosmogónicos, intervinieran activamente en la creación del universo. Los *ṛṣis* fueron considerados eternamente inmortales desde el primer momento en el que se hace mención de algunos privilegiados que alcanzaron la inmortalidad en el cielo.

<sup>612</sup> Recuérdese *RV* 10.90.3-4; § 2.8.3.

<sup>613</sup> Gandharva es aquí otro nombre para Soma.

<sup>614</sup> *AV* 2.1.5.

<sup>615</sup> Frawley 1983.

En los textos posteriores la realización del ritual (*karman*) y el conocimiento (*vidyā* o *jñāna*) se convierten en los condicionantes del destino futuro del hombre. El conocimiento, sin embargo, acaba por convertirse en el elemento determinante para alcanzar la inmortalidad después de la muerte; pues sólo mediante el ritual dirigido por el conocimiento preciso se construye el cuerpo y se asegura una existencia en el Más Allá. Pero ya en versos como *RV* 1.164.23 se declara el conocimiento de los metros como la vía hacia la inmortalidad<sup>616</sup>.

### 2.8.12 El sueño

Antes de adentrarnos en el complejo mundo de la escatología védica es interesante estudiar brevemente el concepto de sueño en los textos más antiguos, ya que el sueño en muchas culturas es concebido como "el hermano pequeño" de la muerte<sup>617</sup>.

Los verbos védicos que describen el momento de estar durmiendo son *sas-* y *svap-*, a los que Pinault<sup>618</sup> añade el verbo compuesto *ni-drā-* con el significado de "dormirse". Stuhmann<sup>619</sup> resume que *sas-* se refiere al sueño profundo y tranquilo que se alterna de manera natural con su estado opuesto, estar despierto (*budh-*), y que tan sólo se relaciona con el ámbito de la muerte cuando se interrumpe esta alternancia. Las nueve formas causativas de *svap-* en la *Ṛgveda-saṃhitā* expresan el momento de transición del estado de vigilia al sueño<sup>620</sup>, mientras que las formas de perfecto se emplean en los mismos contextos que las formas de *sas-*.

La ambivalencia de *svápna* es similar a la de "sueño" en castellano. Los poetas del *Ṛgveda*, en cambio, muestran poco interés por el fenómeno derivado de soñar<sup>621</sup>. Los sueños se desvanecen al amanecer<sup>622</sup>. La facultad de soñar es compartida con los animales<sup>623</sup>, al contrario de lo que ocurre con los dioses que al estar permanentemente

<sup>616</sup> Rodhe 1946, 116s.

<sup>617</sup> Sobre la cercanía del sueño con la muerte, véase también Kuiper 1979, 31s.; Bodewitz 1999b, 119 n. 34. Para estudios comparativos del léxico relacionado con el sueño en lenguas indoeuropeas, véase Benveniste 1967; Pinault 2009.

<sup>618</sup> Pinault 2009, 226.

<sup>619</sup> Stuhmann 1982, 8.

<sup>620</sup> Cf. Jamison 1982; Barton 1985 y el resumen del estado de la cuestión en Pinault 2009, 237s.

<sup>621</sup> Gracias Monteiro 1980, 125.

<sup>622</sup> *RV* 1.120.12.

<sup>623</sup> *RV* 8.47.14.

despiertos no los pueden tener<sup>624</sup>. Stuhmann<sup>625</sup> advierte que los sueños en la literatura védica más antigua son fundamentalmente subjetivos, es decir, la persona que sueña se considera ella misma como el sujeto que actúa. Conforme avanza el tiempo aparecen cada vez más sueños de carácter mántico en los que predominan los aspectos objetivos.

Aparentemente la interpretación de sueños todavía no ha gozado de un gran desarrollo ni tampoco se ha elaborado una teoría de los tres estados de conciencia, todo lo contrario de lo que ocurre en las *upaniṣads* más antiguas<sup>626</sup>.

El estado de estar dormido se encuentra en el límite entre la vida y la muerte<sup>627</sup>. La cercanía con la muerte la observamos en el verso *RV* 1.117.5, donde Vandana se compara con el sol durmiendo en el regazo de Nirṛti. *Svápna* es hijo de Yama y la mujer de Varuṇa e incluso es llamado "muerte"<sup>628</sup>.

*AV* 6.46.1

yó ná jīvó 'si ná mṛtó devānām amṛtagarbhó 'si svapna |  
varuṇānī te mātā yamāḥ pitārārur nāmāsi ||

Tú, Sueño, que no estás ni vivo ni muerto, que eres el embrión de la inmortalidad de los dioses;

Varuṇānī<sup>629</sup> es tu madre, Yama tu padre, tu nombre es Araru.

Así comienza un breve himno en el que se pide al propio sueño (*svápna*) protección contra las pesadillas<sup>630</sup>.

Sueño, nacido del *mānas* sumido en *tápas*, era un *ásura* que se unió a los *devás* y procede del mundo de Yama en el mundo celestial, como agente de Yama<sup>631</sup> puede ser cruel con los malhechores, aunque no afecta a los bienhechores que viven una vida feliz y no necesitan dormir<sup>632</sup>. Completamente negativa es la imagen del sueño en *AV* 16.5 donde, además de ser agente de Yama, es considerado hijo de Nirṛti y de toda clase de fuerzas destructivas.

El sueño profundo es un estado en el que uno se ve sumergido en la ignorancia y, por tanto, se desea a los enemigos que se sumerjan en un sueño eterno que equivale a

<sup>624</sup> *RV* 2.27.9; 8.2.16; 10.63.4.

<sup>625</sup> Stuhmann 1982, 50.

<sup>626</sup> Gracias Monteiro 1980, 128.

<sup>627</sup> Compárese con *Iliada* 14.231; 16.672 y *Eneida* 6.278.

<sup>628</sup> Véase también *AV* 16.5.1-6.

<sup>629</sup> Forma femenina de Varuṇa.

<sup>630</sup> En *AV* 7.100 se invoca la fuerza de *bráhman* en el interior para espantar las pesadillas.

<sup>631</sup> *AV* 16.5 y 19.57.3. <sup>632</sup> *AV* 19.56.

<sup>632</sup> *AV* 19.56.

estar muerto<sup>633</sup>. Indra vence a sus enemigos sometiéndolos al sueño<sup>634</sup>. A los que también se pretende dormir es a los perros de Yama en el himno *RV* 7.55. Pinault destaca de este himno que en los versos 2-4 se emplean<sup>635</sup> formas de imperativo de *svap-* cuando se pretende dormir a los perros, mientras que para insistir en que se les deje seguir durmiendo se emplea el verbo *sas-*.

Para poder dormirse se calman los órganos vitales, tal como se expresa en el siguiente encantamiento:

*AV* 4.5.4

*ējadejad ajagrabhaṃ cákṣuḥ prāṇām ajagrabhaṃ |*  
*āṅgāny ajagrabhaṃ sárva rātrīṇām atīsarvaré ||*

He retenido todo lo que está activo; he retenido la vista, la respiración;  
 he retenido todos los miembros en la oscuridad más profunda de las noches.

Esta inactividad, sin embargo, no impide que uno pueda faltar a los dioses<sup>636</sup>, puesto que ni estar durmiendo ni estar soñando evita que uno pueda cometer pecados. Por ello se ruega a Varuṇa que los perdone<sup>637</sup>. A su vez, como no está muy claro si lo que uno ha cometido en sueños existe en alguna parte o no, se pide que no haga daño<sup>638</sup>.

### 2.8.13 Reanimación

No cabe duda de que los pasajes en los que se trata de reanimar a una persona nos ofrecen mucha información acerca de las funciones de las diferentes partes del ser humano, pues se recitan para recuperar el equilibrio alterado.

En el grupo de cuatro himnos, *RV* 10.57-60, se narra la historia<sup>639</sup> del antiguo *puróhita* del rey Asamāti que muere por culpa de las artes mágicas de los actuales sacerdotes del rey y cómo sus tres hermanos procuran devolverlo a la vida:

<sup>633</sup> *RV* 1.29.3; 1.124.10; 6.51.3.

<sup>634</sup> *RV* 5.19.3; 6.20.3; 7.18.14.

<sup>635</sup> Pinault 2009, 235.

<sup>636</sup> *RV* 7.86.6.

<sup>637</sup> *RV* 7.86.6; 8.47.14-18; 10.164.3. En los dos últimos versos se pronuncian fórmulas mágicas para cazar las pesadillas.

<sup>638</sup> *AV* 7.101.

<sup>639</sup> En *JB* 3.167 se narra la historia con más detalle.

RV 10.57.3-6

*māno nv ā huvāmahe nārāśaṃsēna sómena |*  
*pitṛñāṃ ca mánmabhiḥ ||*

Ahora invocamos su *mānas* mediante el Soma proclamador de hombres  
 y con las oraciones de los Padres.

*ā ta etu mānaḥ púnaḥ krátve dáksāya jīvāse |*  
*jyók ca sūryaṃ dṛśé ||*

Que vuelva aquí tu *mānas* para actuar, para resolver, para vivir  
 y ver durante mucho tiempo el sol.

*púnar naḥ pitaro māno dādātu daívyo jánaḥ |*  
*jīvāṃ vrātāṃ sacemahi ||*

Que la estirpe divina nos devuelva, Padres, su *mānas*.  
 Queremos pertenecer al grupo de los vivos.

*vayāṃ soma vraté táva mānas tanūṣu bibhrataḥ |*  
*prajāvantaḥ sacemahi ||*

Nosotros, Soma, llevando el *mānas* en nuestro cuerpo a tu servicio  
 queremos estar, teniendo descendencia.

El himno RV 10.58 recoge el momento en el que los tres sacerdotes procuran que vuelva el alma o espíritu consciente (*mānas*) de su hermano, pero como no saben hacia dónde se ha ido, la buscan en primer lugar en el reino de los muertos:

RV 10.58.1

*yát te yamāṃ vaivasvatām māno jagāma dūrakám |*  
*tát ta ā vartayāmasīhá kṣáyāya jīvāse ||*

Si tu alma consciente (*mānas*) se ha ido junto a Yama, el hijo de Vivasvant, muy lejos,  
 entonces te la volvemos a traer, para que habite y viva aquí.

En los versos siguientes, donde invocan a *ásunīti* como una divinidad<sup>640</sup>, se centran de nuevo en la vida presente y futura:

RV 10.59.5-6

<sup>640</sup> Cf. el apartado sobre *ásu* (§ 2.8.6.3).



*āsunīte máno asmāsu dhāraya jīvātave sú prá tirā na āyuh |*  
*rārandhī naḥ sūryasya saṃdṛśi ghṛtēna tvam tanvaṃ vardhayasva ||*  
 Asunīti, conserva el espíritu en nosotros, prolonga nuestra vida para poder vivir;  
 deléitanos con poder observar el sol, reconforta tu cuerpo con mantequilla clarificada.

*āsunīte púnar asmāsu cákṣuḥ púnah prāṇám ihā no dhehi bhógam |*  
*jyók paśyema sūryam uccārantam anumate mṛḷāyā naḥ svastí ||*  
 Asunīti, devuélvenos la vista, el aliento, el placer aquí;  
 durante mucho tiempo queremos ver salir al sol. Anumati<sup>641</sup>, sénos favorable.

En el *Atharvaveda*, como ya he comentado<sup>642</sup>, aumenta el número de elementos del cuerpo humano. Además, se dedica especial atención a sus fuerzas y facultades. La siguiente petición se dirige a los Ásvinas:

*AV 5.9.8*

*úd āyur úd bálam út kṛtām út kṛtyām ún manīṣām úd indriyām |*  
*āyusḥṛd āyuspatnī svādhāvantau gopā me staṃ gopāyātaṃ mā |*  
*ātmasādaṃ me staṃ mā mā himsiṣṭam ||*  
 ¡Arriba la vida, ¡arriba la fuerza!, ¡arriba la acción!, ¡arriba la capacidad de actuar!,  
 ¡arriba la conciencia!, ¡arriba el sentido!  
 ¡Vosotros dos, los que creáis la vida, señores de la vida, ricos en libaciones, sed mis  
 guardianes, guardadme!  
 ¡Asentaos en mi espíritu!, ¡no me causéis ningún daño!

Que las fuerzas y facultades no sólo dependen de la parte espiritual se ve en el siguiente ejemplo<sup>643</sup>:

*AV 5.30.13*

*aítu prāṇá aítu mána aítu cákṣur átho bálam |*  
*śārīram asya sám vidāṃ tát padbhyāṃ práti tiṣṭhatu ||*  
 Que venga el aliento vital, que venga la conciencia (*mānas*), que venga la vista y  
 después la fuerza;  
 que pueda unir yo su cuerpo, que éste se ponga firme sobre sus pies.

<sup>641</sup> Literalmente se trata de la "aprobación" divinizada.

<sup>642</sup> § 2.8.5.

<sup>643</sup> Sobre la recuperación de las facultades vitales, véase también *AV 7.67*.

Agni Vaiśvānara supervisa que todo vuelva a su lugar y a la vez protege al hombre de posibles dificultades. Tvaṣṭṛ, en cambio, es el encargado de reparar los daños:

*AV 6.53.2-3*

*púnaḥ prāṇāḥ púnar ātmā na aitu púnaś cákṣuḥ púnar ásur na aitu |  
vaiśvānaró no ádabdhās tanūpā antás tiṣṭhāti duritāni vísvā ||*

Que venga de nuevo a nosotros la respiración (*prāṇá*), el aliento vital (*ātmán*), que venga de nuevo la vista, la fuerza espiritual (*ásu*); que (Agni) Vaiśvānara, el guardián incorruptible de nuestro cuerpo, se posicione ante todos los peligros.

*sám várcasā páyasā sám tanūbhir áganmahī mánasā sám śívēna |  
tvāṣṭā no átra várīyaḥ kṛṇotv ánu no mārṣtu tanvò3 yád víriṣṭam ||*

Nos hemos unido al esplendor, a la savia, a los cuerpos, a un *mánas* propicio; que Tvaṣṭṛ aquí nos haga más espacio; que nos arregle lo que del cuerpo está descompuesto.

El que recita siguiente verso trata de arrancar a otra persona de los brazos de la muerte:

*RV 10.161.2*

*yádi kṣitáyur yádi vā páreto yádi mṛtyór antikām nīta evá |  
tām á harāmi nírṭer upásthād áspārṣam enaṃ śatásāradāya ||*

Si su vida se ha agotado o si se ha ido más allá, si ya se ha acercado a la muerte; yo lo saco del vientre de la Destrucción, yo lo he liberado para una vida de cien otoños.

En este verso, sin embargo, se describe una situación dramática, puesto que el paso hacia la muerte parece que ya se ha dado. La única esperanza es que se pueda alargar el plazo de vida (*áyus*) agotado a los simbólicos cien años de vida que en teoría corresponden al género humano<sup>644</sup>.

<sup>644</sup> § 2.9.1.2.

## 2.8.14 Muerte

*Mṛtyú* ("muerte") se emplea quince veces en los himnos del *Ṛgveda* y tan sólo una vez fuera del libro X<sup>645</sup>. En el verso *RV* 7.59.12, que he recogido más arriba<sup>646</sup>, se invierte la imagen que presumiblemente se tenía de la muerte, ya que el suplicante pide ser separado de la muerte como la calabaza de su tallo. Sin embargo, pide no ser separado del tallo que le proporciona la no-muerte, es decir, el que le mantiene con vida. La imagen es clara: el hombre se concibe como un fruto que se mantiene con vida mientras está conectado con la fuente que le permite estar vivo; una vez que está separado de ella, sólo le queda servir como alimento para otros y esperar que prospere su semilla. El hombre está sometido o atado a la muerte (*mṛtyúbandhu*), que de una forma o de otra<sup>647</sup>, sobreviene tanto al hambriento como al que no lo está<sup>648</sup>, y por ello tan sólo le queda pedir que los descendientes rindan culto a los dioses y que el fallecido disfrute de una existencia en el cielo<sup>649</sup>.

No encontramos muchos pasajes en los himnos védicos en los que se describe lo que sucede cuando muere un hombre, una vez cumplido su plazo de vida. Un momento clave es, como ya hemos visto, cuando el *mānas* abandona el cuerpo<sup>650</sup>; otro, cuando lo abandona la vista<sup>651</sup>, y, sobre todo, su fuerza espiritual (*āsu*)<sup>652</sup>. Por supuesto, la muerte implica dejar de respirar, incluso para la luna<sup>653</sup>. En todo caso queda claro que el hombre vive gracias a un conjunto de fuerzas y muere cuando éstas abandonan su cuerpo. Esto, a su vez, provoca que sus diferentes partes, cuyo origen se encuentra en los tres espacios, se desintegren:

*AV* 11.8.33

*prathaména pramāréṇa tredhā viśvaṇ ví gachati |*  
*adā ékena gáchaty adā ékena gachaty ihaikena ní ševate ||*

Con la primera muerte todo se separa en tres sentidos,

<sup>645</sup> Zimmer 1985.

<sup>646</sup> § 2.8.10.

<sup>647</sup> En *AV* 1.30.3 y 2.28.1 se mencionan "cien muertes"; una de ellas es la muerte por vejez, a la que alude también *RV* 10.86.11.

<sup>648</sup> *RV* 10.117.1.

<sup>649</sup> *RV* 10.95.18. Esta forma de doble pervivencia se recoge en el himno *RV* 10.56 (§ 2.10.12).

<sup>650</sup> *RV* 10.58, aunque este abandono no parece ser irreversible.

<sup>651</sup> Mantener la capacidad de ver se opone a la muerte en *RV* 10.59.4.

<sup>652</sup> *RV* 10.59.6.

<sup>653</sup> *RV* 10.55.5.

con una parte se va allá, con una se va allá<sup>654</sup>, con una permanece aquí.

Aquí se distinguen claramente tres partes que se corresponden a los tres espacios. Las características de estos espacios nos pueden tentar a relacionar esta triple separación con una división en una fuerza espiritual (*ásu*), asociada al cielo; un alma vital que asegura la vida (*prāṇá*), a la atmósfera; y el cuerpo material (*śárīra*) que se abandona como cadáver en la tierra.

Como es lógico, donde más información encontramos acerca de este tema es en los himnos funerarios<sup>655</sup>. Con la recitación de estos himnos y con los rituales que los acompañan se pretende trasladar las diferentes partes a los nuevos lugares que les corresponden y restablecer así el orden. El primer componente en abandonar el cuerpo es el espíritu, lo que explica que el himno *RV* 10.14, con el que se pretende acompañar la fuerza espiritual (*ásu*) del fallecido hacia el reino de Yama, anteceda al himno de la cremación<sup>656</sup>. Lo que permanece a la vista de los hombres es la parte corporal del fallecido en la que también permanecen los sentidos y que, tal como se describe en *RV* 10.16, es incinerada. El cadáver es entregado a Agni Jātavedas y a éste se le encomienda trasladar y transformar la parte corporal de tal forma que pueda integrarse en el mundo de los *pitáras*, volviendo todos los elementos a su origen cósmico<sup>657</sup>. Por tanto, la muerte representa un momento de gran alteración, que conduce a la descomposición del conjunto que conforma el hombre. Esta alteración tan sólo se puede superar mediante el establecimiento de un orden superior. Para los supervivientes, que contribuyen con la celebración de los rituales a reestablecer el orden cósmico, es esencial alejar todo lo relacionado con la muerte. Por otro lado, existe la esperanza de que todo lo que acceda a la vía ritual no tenga que morir realmente<sup>658</sup>.

<sup>654</sup> Éste es uno de los pasajes en los que al repetir las mismas palabras se indicaba la diferencia probablemente con un gesto que las acompañaba.

<sup>655</sup> § 2.10.8-11.

<sup>656</sup> Los hermanos de Subandhu, en cambio, al tratar de reanimar a su hermano (*RV* 10.58) y, dado que los hermanos no parecen estar seguros acerca de su situación, invocan la parte cuya ausencia es evidente: su *mānas*, encargado de mantener el estado de consciencia.

<sup>657</sup> Sobre este aspecto, véase sobre todo *RV* 10.16.3; cf. § 2.10.9.

<sup>658</sup> Véase también *RV* 1.162.21.

## 2.9 Escatología

### 2.9.1 Inmortalidad del alma

#### 2.9.1.1 Introducción

Una de las condiciones indispensables para que pueda existir una transmigración de las almas es la asunción de que éstas no mueren ni se desintegran completamente con el cuerpo. Además, como afirma Windisch<sup>659</sup>, es necesario para poder desarrollar una doctrina de transmigración que el estado en el que se encuentra el fallecido después de la muerte no sea invariable. En todo caso, la noción de inmortalidad del alma representa un paso previo y un antecedente necesario de una doctrina de transmigración, que tan sólo se pudo desarrollar por medio de un proceso de abstracción y de reflexión secundarios acerca de la inmortalidad de las almas<sup>660</sup>.

#### 2.9.1.2 El concepto de inmortalidad en el *Ṛgveda*

Podemos distinguir diferentes niveles del concepto de inmortalidad en los himnos védicos, que corresponden, en parte, a una evolución cronológica.

Como ya señala Boyer<sup>661</sup>, *amṛta* o *amṛtatvá* ("inmortalidad") en la mayoría de los ejemplos de la *Ṛgveda-saṃhitā* no hace referencia a una vida eterna después de la muerte, sino que expresa la esperanza de tener una larga vida o de completar los simbólicos cien años de vida que, en teoría, le corresponde vivir a cada ser humano<sup>662</sup>:

*RV 1.89.8c-9*

*sthiraír āṅgais tuṣṭuvāṃsas tanúbhir vy āśema deváhitam yád āyuh ||*

Con miembros y cuerpos fuertes queremos los que hemos realizado alabanzas alcanzar la edad establecida por los dioses.

*śatām in nú śarādo ānti devā yātrā naś cakrā jarāsaṃ tanūnām |*

<sup>659</sup> Windisch 1908, 58-59.

<sup>660</sup> Von Glasenapp 1938, 6, quien cita a Preuß 1923, 15ss. Conviene recordar aquí que el budismo, como destaca von Glasenapp 1938, 5, basa su concepto de transmigración en una teoría muy particular al respecto, que parte de la idea de que el alma o espíritu se transforma de forma similar al cuerpo. También Platón en el *Fedro* trata de demostrar la inmortalidad del alma antes de exponer por medio de la imagen del alma como un carro alado la transmigración de las almas y las leyes que la rigen (cf. *Phdr.* 245c).

<sup>661</sup> Boyer 1901.

<sup>662</sup> Las peticiones de prolongar la vida y de obtener una vida larga son innumerables; en el *Atharvaveda* encontramos una larga lista de himnos dedicados a este fin. Éstos se pueden formular en sentido general o por una causa concreta como el peligro proveniente de unos enemigos, una enfermedad o el desfallecimiento de una persona.

*putrāso yātra pitāro bhāvanti mā no madhyā rīṣatāyur gāntoḥ ||*

Dioses, tenemos delante cien otoños, los que nos habéis fijado como duración de los cuerpos,  
en los que los hijos se convierten en padres. No causéis ningún mal a nuestra vida a medio camino.

Brown<sup>663</sup> destaca que el concepto de *amṛtatvá* parece estar especialmente relacionado con Agni y Savitr̥. El segundo marca el paso del tiempo y con ello el paso de los años. Agni representa el fuego sacrificial al que los oficiantes y oferentes entregan las ofrendas procurando así asegurarse el favor de los dioses.

*Do ut des* es una exigencia que, como en otras culturas de la misma época, se ha convertido casi en un mecanismo automático. Apenas encontramos un ritual o una ofrenda a los dioses en el que no se formule una petición muy concreta y que especifique lo que se pide a cambio. "Yo doy para que tú me des" es una concepción muy pragmática de la relación entre hombres y dioses que refleja, además, el papel fundamental que le corresponde al hombre en el mantenimiento del orden cósmico según la cosmología védica. Pero, aparte de las peticiones concretas que se formulan en cada himno, se formula con el tiempo una exigencia general: si uno ha vivido una vida en la que ha cumplido con todas sus obligaciones hacia los dioses, ha realizado correctamente todos los ritos y ha sido generoso en los sacrificios, entonces merece ser recompensado y, puesto que en muchos casos esa recompensa no se ve reflejada en esta vida, necesariamente se tiene que reflejar en la vida después de la muerte. Como afirman Oldenberg<sup>664</sup>, Arbman<sup>665</sup> y Bodewitz<sup>666</sup>, entre otros, es por esa razón por la que los sacerdotes han situado en determinado momento el mundo de los muertos en el cielo, puesto que un lugar bajo tierra y tenebroso, parecido al Hades griego, que sería según estos autores la concepción más antigua, se parece poco a la idea que uno se puede crear si alberga la esperanza de ser recompensado en el Más Allá.

Malamoud<sup>667</sup> explica que el acto de sacrificar ha pasado por dos momentos: el planteamiento inicial, en el que el sacrificador pretende ofrecerse a sí mismo y la sustitución por otra víctima, en segundo lugar, y que ambos representan en realidad un

<sup>663</sup> Brown 1931, 110.

<sup>664</sup> Oldenberg 1923b, 543-549.

<sup>665</sup> Arbman 1927-1928.

<sup>666</sup> Bodewitz 1999b, 113 lo resume lacónicamente: "In most cultures doctors fight against the demon of death and when they fail priests and preachers promise eternal bliss after death."

<sup>667</sup> Malamoud 2002, 31.

desdoblamiento del oferente. Más adelante añade<sup>668</sup> que la oblación al fuego correctamente realizada provoca, por un lado, la sensación de que el fiel contribuye a que el sol nazca cada día de nuevo y, por otro, que se sitúa en un estado en el que se da cuenta de que la muerte, hacia la que le empuja de forma inexorable el paso regulado del tiempo, es el comienzo de una forma de inmortalidad.

No hay duda de que los grandes beneficiarios de este dar y recibir son, como casi siempre, los intermediarios, los sacerdotes, que se aseguran así su trabajo y su posición privilegiada. La clase de brahmanes que más se beneficia son los *hotáras*, los que presiden los grandes rituales *śrauta* y pertenecen a las familias y las escuelas sacerdotales en las que se han ido formando las colecciones de himnos de la *Ṛgveda-saṃhitā*. Para asegurarse de que las donaciones sean generosas y que sus clientes paguen el altísimo precio que supone realizar uno de esos complejos rituales solemnes, tienen que prometerles algo más que un destino común, se tiene que reflejar el grado de generosidad del donante en la recompensa:

*RV 10.107.2*

*uccā divi dākṣiṇāvanto asthur yé aśvadāḥ sahā té sūryeṇa |*

*hiranyadā amṛtatvām bhajante vāsodāḥ soma prá tiranta āyuh ||*

Arriba en el cielo tienen su puesto los que dan *dākṣiṇas*, los que donan caballos [tienen su lugar] junto al sol.

Los que donan oro gozan de inmortalidad<sup>669</sup>, los que donan vestidos, Soma, prolongan su vida.

En consecuencia, dentro de la esperanza de ser recompensados, podemos establecer varios niveles. El primero sería puramente material y orientado a conseguir algo en esta vida a corto o medio plazo: obtener ganado, riquezas, tener descendencia o salir victorioso de una disputa:

*RV 1.1.3ab*

*agninā rayīm aśnavat póṣam evá divé-dive |*

Que por obra de Agni obtenga riqueza y bienestar día tras día.

<sup>668</sup> Malamoud 2002, 58s.

<sup>669</sup> Éste es uno de los pasajes en los que inmortalidad significa poder agotar los cien años de vida.

Ya menos materiales, pero todavía ligados a esta vida, son los deseos de obtener protección divina, de liberarse de enfermedades y de otros males o de tener una vida larga, una vida completa y de poder agotar los cien años de vida antes mencionados. También encontramos himnos en los que se expresa el deseo de ser rejuvenecido o que un enfermo grave o, incluso, alguien que ha fallecido recientemente vuelva a la vida.

También, aunque menos que en otras culturas como por ejemplo en la griega, se manifiesta el deseo de pervivir gracias a la fama<sup>670</sup>:

*RV 8.13.12*

*indra śaviṣṭha satpate rayīm grṇātsu dhārāya |*  
*śrávaḥ sūribhyo amṛtaṃ vasutvanām ||*

Indra, tú que eres el más poderoso, legítimo soberano, asegura a los que cantan riquezas,  
a los oferentes fama inmortal y bienestar.

En el último nivel podríamos incluir el deseo de alcanzar la inmortalidad en el cielo después de la muerte<sup>671</sup>.

### 2.9.1.3 La pervivencia en la descendencia

Junto al concepto variable de inmortalidad del individuo se expresa, como en muchas otras culturas, la esperanza de pervivir en la descendencia:

*RV 2.33.1c*

*prá jāyemahi rudra prajābhiḥ ||*

Queremos pervivir en nuestra descendencia, Rudra.

*RV 5.4.10d*

*prajābhir agne amṛtatvām aśyām ||*

A través de mi descendencia, Agni, quiero alcanzar la inmortalidad.

La esperanza de seguir viviendo en la descendencia es, sin duda, un deseo universal que está profundamente marcado por el instinto del hombre de "dejar huella"

<sup>670</sup> Es curioso que en casi todos los ejemplos el oficiante pide fama inmortal para el oferente, mientras que para él mismo, pide riquezas. Un claro indicio de que a algunos brahmanes no les faltaba un sólido interés por lo material.

<sup>671</sup> Oldenberg 1923b, 523ss.



en la tierra, independientemente de que albergue la esperanza de una vida en el Más Allá o no.

En *RV* 10.61.2 se contraponen la historia de Cyávāna que sacrifica para ser rejuvenecido, un bien limitado, a la de Tūrvayāṇa que vierte su semen para generaciones futuras, un bien duradero. La creencia de seguir viviendo en los hijos es seguramente anterior a la esperanza de conservar la identidad individual más allá de la muerte.

El padre pervive en su hijo<sup>672</sup> al verter su semen y transmitirle tanto el *tántu* de la fuerza espiritual como el hilo (*sūtra*) que pasa de generación en generación; este traspaso generacional<sup>673</sup> refuerza la consciencia colectiva<sup>674</sup>.

El deber del hijo, a su vez, consiste tanto en alimentar a los antepasados con ofrendas como en asegurar la pervivencia del linaje engendrando hijos. El padre de familia se asegura una doble continuidad: con el cumplimiento de su "tercera obra (*kárman*)", es decir, cumpliendo con su deber de engendrar descendencia<sup>675</sup>, alcanza la inmortalidad en el cielo, incluso es identificado con él<sup>676</sup>, y a través del hilo tensado transfiere una parte de su fuerza espiritual o vital a sus hijos<sup>677</sup>.

### 2.9.1.4 La inmortalidad celestial

#### 2.9.1.4.1 El deseo de alcanzar la inmortalidad en el mundo celestial

Converse<sup>678</sup> y Bodewitz<sup>679</sup> en su estudio de los diferentes estratos de composición de la *Ṛgveda-saṃhitā* resaltan que la esperanza de vivir una vida eternamente feliz junto a los dioses y los Padres, una vez concluida la vida sobre la tierra, tan sólo se comienza a expresar en los himnos más recientes del *Ṛgveda*.

<sup>672</sup> *RV* 10.1.7; *RV* 10.63.13.

<sup>673</sup> En *KauṣU* 2.15 y *BĀU* 1.5.17-20 (véase también Horsch 1971, 124-125; Horsch 1966, 137 y Deussen 1935, 40) se describe un ritual conocido como *saṃpradāna* en el que el padre entrega a su hijo al final de su vida todas sus facultades y posesiones.

<sup>674</sup> En los himnos védicos observamos cómo los miembros de una familia sacerdotal se identifican con su miembro más destacado, su fundador. Muchos sucesores adoptan el mismo nombre y es en la mayoría de los casos imposible determinar si un nombre de los míticos sabios de la literatura védica se corresponde a un personaje histórico o, lo que parece más probable, a varios. Pero lo relevante no es este hecho, que podría ocurrir también hoy en día, sino el reflejo de una consciencia colectiva.

<sup>675</sup> En *TS* 6.3.10.5 se nombran tres deudas que el hombre adquiere al nacer; cf. § 2.16.7.

<sup>676</sup> En *RV* 3.53.7 se dice que los *aṅgirasas* son hijos del *ásura* Cielo.

<sup>677</sup> *RV* 10.56.6; cf. § 2.10.12.

<sup>678</sup> Converse 1971, 131-163, 197-213, 246-274.

<sup>679</sup> Bodewitz 1994.

Como veremos, este destino es restringido; sólo los oficiantes (brahmanes) y los oferentes (fundamentalmente *kṣatriyas*) pueden aspirar a él<sup>680</sup>. Tampoco podemos hablar de una concepción general, pues los pocos datos de los que disponemos no nos lo permiten. Para expresarlo con las palabras de Boyer<sup>681</sup>:

Il est acquis que les hymnes du Ṛg Veda reconnaissent une vie future. (...) j'ajoute seulement que le Ṛg Veda n'offre pas, d'autre part, de trace certaine d'une doctrine contraire.

No se expresa una doctrina contraria porque no se menciona una vida después de la muerte en otros himnos. Existe un culto a los antepasados, pero la información que podemos extraer de los himnos védicos más antiguos acerca de su paradero y de su condición es, como veremos, muy escasa<sup>682</sup>.

El deseo de alcanzar el mundo celestial contrasta con los ruegos reiterados, dirigidos a los dioses, de empujar a los enemigos a las profundidades<sup>683</sup>. La oposición de estos dos destinos, sin embargo, no implica necesariamente que uno u otro sea considerado como el que le corresponde a la mayoría de los mortales después de concluir su vida terrenal<sup>684</sup>.

La mayoría de los pasajes que hablan de una vida en el cielo en el *Ṛgveda* proceden de himnos muy concretos que en su mayoría pertenecen a los *maṇḍalas* más recientes, como son los himnos atribuidos a Dīrghatamas (*RV* 1.140-164), los llamados "himnos de Yama" (*RV* 10.10-19) u otros himnos del libro X. Los demás himnos se centran fundamentalmente en la vida, en los problemas de los vivos, su relación con los dioses y el beneficio que pueden obtener de ellos mediante ofrendas o sacrificios y se muestra poco interés por la vida en el Más Allá.

Bodewitz<sup>685</sup>, quien distingue varias fases en la composición de los himnos, basándose en la clasificación de Converse<sup>686</sup> y Gonda<sup>687</sup>, reconoce que no ha encontrado

<sup>680</sup> Keith 1925, 407.

<sup>681</sup> Boyer 1901, 452.

<sup>682</sup> Prácticamente toda la información que tenemos sobre los rituales funerarios procede de obras claramente posteriores, aunque, sin duda, conserven en parte elementos muy antiguos; cf. Roth 1854; Caland 1896a; 1896b; 1902; 1893; Gonda 1980, 441-456.

<sup>683</sup> § 2.9.1.6.

<sup>684</sup> "Die Masse der Toten aber stellte man sich wohl weder als so hoch begnadet noch als in jene tiefsten Tiefen hinabgestossen vor" (Oldenberg 1923b, 548).

<sup>685</sup> Bodewitz 1994, 31-37.

<sup>686</sup> Converse 1971.

<sup>687</sup> Gonda 1975, 138; Gonda 1960, 98, 181.

referencias concretas a una morada de los muertos ni mención alguna de una vida inmortal en el cielo en los libros familiares (*maṇḍalas* II - VII), que conforman el estrato más antiguo, con excepción de la deificación de algunos personajes míticos. Como mucho, se reconoce la existencia de los *pitáras*, sin aportar datos concretos. De los míticos siete *ṛṣis* que supuestamente compusieron los himnos védicos y de los cantores, fundadores de las familias sacerdotales, se dice que alcanzaron la inmortalidad como premio por su labor:

*RV* 3.60.3cd

*saudhanvanāso amṛtatvám érire viṣtvī śāmībhiḥ sukṛtaḥ sukṛtyāyā ||*

Los hijos de Sudhanvan<sup>688</sup> han alcanzado la inmortalidad como bienhechores por su entrega, sus esfuerzos y su buen hacer.

En los estratos II y III, es decir, en los *maṇḍalas* I y VIII, se encuentran las primeras promesas de una vida en el cielo para ofrendes y oficiantes:

*RV* 1.31.15cd

*svāduḥśādmā yó vasataú syonakṛj jīvayājāṃ yājate sópamā divāḥ ||*

quien sirve dulces, crea bienestar en su morada, sacrifica una víctima viva, éste [estará] en lo más alto del cielo.

Aun más explícito es el siguiente pasaje<sup>689</sup>:

*RV* 1.125.5ab

*nākasya pṛṣṭhé ádhi tiṣṭhati śritó yāḥ pṛṇāti sá ha devéṣu gachati |*

Desplazado hacia ahí, permanece en la cumbre del firmamento; quien cumple marcha entre los dioses.

Bodewitz<sup>690</sup>, quien incluye entre los versos relevantes *RV* 1.164.23d, 30d y 33a, no mencionados por Converse, destaca, sin embargo, que la inmortalidad prometida a los oferentes en el himno *RV* 1.125 también puede interpretarse como una petición de poder continuar la vida en la tierra. En todo caso concluye que la prometida

<sup>688</sup> Es decir, los *ṛbhus*.

<sup>689</sup> En la misma línea se puede entender *RV* 1.73.7b o *RV* 1.154.5-6; cf. Bodewitz 1994, 33.

<sup>690</sup> Bodewitz 1994, 39.

inmortalidad en el cielo puede deberse a una extensión posterior del deseo de una prolongación de la vida en la tierra. Otra hipótesis que propone es que la idea de una vida feliz después de la muerte podría proceder de un grupo de místicos visionarios<sup>691</sup>.

Quizá deberíamos situar en este contexto también *RV* 8.48.3ab, que no parece referirse necesariamente a una vida después de la muerte. Puesto que, igual que el siguiente fragmento, no comentado ni por Bodewitz ni por Converse, parece más propio de la imagen de una unión de carácter místico con la esfera de los dioses que de un imaginario escatológico<sup>692</sup>:

*RV* 8.100.5a

*ā yān mā venā áruhann ṛtasyaṁ*

Cuando los conocedores del *ṛtá* ascendieron junto a mí [Indra].

En esta ocasión, parece que los conocedores del *ṛtá* han descubierto ellos mismos el camino al cielo. La esperanza de alcanzar las regiones celestiales en una vida después de la muerte, no obstante, permanece restringida a unos pocos elegidos y Bodewitz<sup>693</sup> insiste en su teoría de que en los estratos II y III, igual que en el estrato más antiguo, se sigue reflejando la concepción, supuestamente originaria, de un inframundo.

Del cuarto estrato, el libro IX, dedicado exclusivamente a Soma, Converse<sup>694</sup> tan sólo considera que los versos del himno *RV* 9.113, comentados más adelante<sup>695</sup>, se refieren a la inmortalidad celestial, y admite como dudoso el siguiente pasaje:

*RV* 9.94.4a-c

*śriyē jātāh śriyā ā nír iyāya śríyaṁ váyo jaritṛbhyo dadhāti |*

*śríyaṁ vásānā amṛtatvām āyan*

[Soma] nacido para la gloria ha surgido para la gloria, a los cantores les da gloria, vigor; vistiéndose de gloria se marcharon a la inmortalidad.

<sup>691</sup> El hecho de que sólo encontremos esta imagen en partes tardías del *Ṛgveda* no prueba, según Bodewitz, que se haya desarrollado en una fase tardía del vedismo. Para él habría que buscar la verdadera oposición entre un vedismo tradicional, ortodoxo y ritualista, y un misticismo que aceptaba las ideas básicas de la mitología védica, pero que no se ha visto reflejado en gran parte del *Ṛgveda*.

<sup>692</sup> Recuérdese, § 2.8.11.4.

<sup>693</sup> Bodewitz 1994, 34.

<sup>694</sup> Converse 1971, 34.

<sup>695</sup> § 2.13.4.

No obstante, ambos pasajes no dejan de ser ambiguos por la misma razón que los dos versos que acabamos de citar del libro VIII, puesto que Soma acerca a los hombres al mundo de los dioses tanto en vida como después de la muerte<sup>696</sup>.

En el estrato más reciente, el libro X, finalmente, se menciona el "lugar de los bienhechores" (*sukṛtām ulokām*)<sup>697</sup>, "donde se asientan los bienhechores" (*yátrāṣate sukṛto*)<sup>698</sup> y se promete la luz celestial (*svár*) como recompensa por sus esfuerzos a aquéllos que han cumplido con sus obligaciones<sup>699</sup>.

Bodewitz<sup>700</sup>, en las reflexiones finales de su estudio sobre el imaginario de la vida después de la muerte en la *Ṛgveda-saṃhitā*, afirma que no parece que se haya reprimido voluntariamente en los libros más antiguos información sobre una vida feliz en el Más Allá. No obstante, tampoco acepta la teoría de Converse de atribuir la imagen positiva de la vida *post mortem* a una influencia autóctona no aria, cuyo impacto concreto es difícil de probar. Según él, la reticencia de describir la vida de los fallecidos puede deberse a que ésta originariamente se imaginaba triste y sombría para todos, relegando la oscuridad del inframundo a los enemigos. La única esperanza consistía, por tanto, en posponer el momento de la muerte y en alargar la vida en la tierra. Por otro lado, no parece que el hecho de que haya pocas referencias a los Padres signifique que éstos no hayan estado en la mente de los poetas<sup>701</sup>. El futuro de los demás, como señala Bodewitz, tan sólo empieza a mejorar en los himnos funerarios del libro X. Sin embargo, defiende que, aunque los himnos sean relativamente tardíos, una institución como un ritual presupone una tradición previa. Por tanto, concluye que no queda claro cuándo se desarrolló la imagen de una vida celestial; lo único claro es que en los himnos más antiguos no se encuentran rastros de ella<sup>702</sup>.

En el *Atharvaveda* es en el libro XVIII (basado fundamentalmente en los himnos del libro X del *Ṛgveda*), dedicado enteramente a Yama, en el que se promete una vida feliz en el Más Allá. Como resalta Bodewitz, fuera de este libro se menciona la vida en

<sup>696</sup> § 2.4.5.

<sup>697</sup> *RV* 10.16.4.

<sup>698</sup> *RV* 10.17.4.

<sup>699</sup> *RV* 10.114.10, donde, según comenta Geldner, después de morir se reparte en casa de Yama entre los brahmanes la recompensa por los esfuerzos realizados como si fuera una herencia (cf. *TS* 3.1.9.4).

<sup>700</sup> Bodewitz 1994, 36-37.

<sup>701</sup> Esta suposición quedaría demostrada por el hecho de que a algunos linajes míticos se les considere, en cierta medida, divinos.

<sup>702</sup> Esta suposición quedaría demostrada por el hecho de que a algunos linajes míticos se les considere, en cierta medida, divinos.

<sup>702</sup> Coviene recordar que, a pesar de estos pocos pasajes excepcionales, el enfoque de los poetas de los himnos de la *Ṛgveda-Saṃhitā* no se centra en la vida en el Más Allá, sino en la tierra, en esta vida que uno está viviendo, en el "aquí y ahora".

el cielo sólo en veinticinco himnos. Sin embargo, la mayoría de estos pasajes tienen que ver con las ofrendas que reciben los brahmanes para interceder a favor de una vida futura en el cielo, dejando claro que ser generoso con un *brahmán* sale considerablemente más barato que officiar un sacrificio solemne oficiado por un *hotṛ*.

En la *Taittirīya-saṃhitā* la promesa de alcanzar el cielo es continua; apenas encontramos una página en la que no se aluda al cielo como destino prometido o deseado. El siguiente pasaje recoge las palabras que debe pronunciar el *adhvaryú* en el momento en el que coloca el fuego sobre el altar:

*TS 4.6.5.1-2.3 (a-e); VS 17.66-69*

*prācīm ánu prādísam prēhi vidván agnér agne puróagnir bhavéhá |*  
*viśvā áśā dīdyāno ví bhāhy ūrjaṃ no dhehi dvipáde cátuṣpade ||*  
*kramádhvam agnínā nākam úkhyam hásteṣu bíbhrataḥ |*  
*diváh pr̥ṣṭhām súvar gatvā miśrá devébhir āddhvam ||*  
*pr̥thivyā ahám úd antárikṣam āruham antárikṣād dívam āruham |*  
*divó nākasya pr̥ṣṭhāt súvar jyótir agām ||*

Avanza dirigiéndote hacia el Este, conocedor de Agni; sé, Agni, el fuego predecesor; brillando ilumina todas las regiones, concédenos poder al bípedo y al de cuatro patas. Ascendiendo con Agni hacia el firmamento, llevando lo que está en la cacerola en vuestras manos;

llegando a la cumbre del cielo, a la luz celestial, comed junto a los dioses.

Yo desde la tierra he ascendido hasta la atmósfera, desde la atmósfera he ascendido al cielo,

desde la cumbre de la bóveda del firmamento he alcanzado la esfera celestial, la luz.

*ahám ||*

*súvar yánto nāpekṣanta á dyām rohanti ródasī |*  
*yajñám yé viśvátodhāraṃ súvidvāṃso viteniré ||*  
*agne prēhi prathamó devayatām cákṣur devānām utá mártynām |*  
*iyakṣamāṇā bhṛgubhiḥ sajóṣāḥ súvar yantu yájamānāḥ svastí ||*

Yo.

Yendo al cielo no apartan la mirada, ascienden hasta el cielo, los dos mundos, los que sabiamente derramaron el sacrificio en todas las direcciones.

Agni, avanza, el primero de los devotos, ojo de los dioses y de los mortales;

que deseando sacrificar en armonía con los Bhṛgus, vayan al cielo, al bienestar los que sacrifican.

En el camino no se debe mirar hacia otro lado, la meta nunca se debe perder de vista, pues sólo si se dirige toda la atención en una dirección, se consigue alcanzar lo que uno se propone. Si uno pretende enviar algo al cielo, tiene que seguir su camino con la mirada:

*TS 6.6.1.4.4-5*

*ví súvaḥ páśya vy àntárikṣam íty āha | suvargám eváinaṃ lokáṃ gamayati*

Dice: "mira al cielo, mira a la atmósfera"<sup>703</sup>; así lo hace ascender al mundo celestial.

#### 2.9.1.4.2 Condiciones para alcanzar el mundo celestial

Más adelante veremos cómo se imaginaban ese Más Allá y la vida en el mundo celestial<sup>704</sup>; en este apartado señalamos cuáles eran las condiciones, quiénes tenían la esperanza fundada de correr esa suerte y quiénes lo habían logrado ya. Así como en el himno *RV 10.14* se nombran personajes o familias sacerdotales míticos que han alcanzado una inmortalidad celestial eterna<sup>705</sup>, se describen en el himno *RV 10.154* de manera general los que van al cielo:

*RV 10.154*

*sóma ékebhyah pavate ghṛtām éka úpāsate |*

*yébhyo mádhu pradhāvatī tāmś cid evāpi gachatāt ||*

Para los unos se prepara Soma, otros se sientan junto a la mantequilla clarificada.

Para los que se vierte el vino con miel, también hasta ellos debe llegar.

*tápasā yé anādhṛṣyās tápasā yé svār yayúḥ |*

*tápo yé cakriré máhas tāmś cid evāpi gachatāt ||*

Los que por medio del ardor (*tápas*) se hicieron invencibles, los que por el ardor llegaron a la luz celestial,

los que convirtieron el ardor en su grandeza; también hasta ellos debe llegar.

*yé yúdhyanṭe pradhāneṣu śūrāso yé tanūtyájah |*

*yé vā sahásradakṣiṇās tāmś cid evāpi gachatāt ||*

Los que luchan como héroes en las batallas, los que sacrifican su cuerpo,

<sup>703</sup> Del verso que se comenta tan sólo se recogen sus primeras palabras, según la forma habitual de citar.

<sup>704</sup> § 2.13.4 y 2.14.1.

<sup>705</sup> § 2.10.10.

los que ofrecen mil donativos; también hasta ellos debe llegar.

*yé cit púrva ṛtasápa ṛtāvāna ṛtāvīdhaḥ |*  
*pitṛñ tápasvato yama táms cid evāpi gachatāt ||*

Los que fueron los primeros cuidadores del *ṛtá*, los auténticos aumentadores del *ṛtá*;  
 hasta los *pitáras* que se ejercitaron en ardor, Yama, también hasta ellos debe llegar.

*sahásraṇīthāḥ kaváyo yé gopāyānti sūryam |*  
*ṛṣīn tápasvato yama tapojām āpi gachatāt ||*

Los sabios que conocen mil cantos, los que pastorean el sol,  
 hacia los *ṛṣis* que se ejercitaron en ardor, Yama, que vaya junto a los nacidos del ardor.

En la primera estrofa se nombran las ofrendas que, como comenta Sāyaṇa, realizan los descendientes de las diferentes clases sacerdotales a sus antepasados y que representan la escuela del *Sāmaveda* ("los que preparan el Soma"), la escuela del *Yajurveda* ("los que se sientan junto a la mantequilla clarificada") y los brahmanes del *Atharvaveda* ("para los que se vierte el vino con miel").

En los versos siguientes se enumeran los que tienen acceso al cielo:

- los que han vivido una vida en ardor (*tápas*) y con esfuerzo;
- los que se han destacado como héroes en las batallas;
- los que han sido muy generosos en sus donativos;
- los que han cuidado y favorecido el *ṛtá*;
- los sabios cantores y los míticos compositores de los himnos que han cuidado del sol.

Las condiciones son claras y todas están estrechamente relacionadas con el fortalecimiento del *ṛtá*, que, como hemos visto<sup>706</sup>, tiene un aspecto activo, pues es una fuerza que ordena y estructura el cosmos, y un aspecto pasivo. A este segundo aspecto se dedican los que se retiran, en la medida de lo posible, de la actividad física, para crear en su interior el ardor (*tápas*) que les permite conocer la verdad desde dentro. Los que siguen este camino se convierten en sabios, en conocedores del *ṛtá*. De esta forma el ardor interior (*tápas*), se convierte en la palabra para ascetismo.

<sup>706</sup> § 2.7.1.



La otra vía es someterse al *ṛtá*, al orden cósmico, social, ritual y moral. Pero eso implica cumplirlo, como hacen los brahmanes y hacer cumplirlo que es la tarea de los *kṣatriyas*, los guerreros<sup>707</sup>.

### 2.9.1.5 El posible impacto del cambio de costumbres funerarias

Se ha propuesto que la evolución de las teorías escatológicas fue impulsada por el cambio de costumbres funerarias, en concreto, al paso de la inhumación a la incineración<sup>708</sup>. Keith<sup>709</sup>, quien se muestra escéptico ante el intento de relacionar el comienzo de la escatología celestial con la costumbre de la incineración, ya que, según él<sup>710</sup>, ambas son antiguas, comenta que sería natural asumir que conforme a la concepción más antigua el espíritu del fallecido permanecía cerca del cuerpo, antes de que se hubiera producido una clara diferenciación entre ambas partes del ser humano. Bertholet<sup>711</sup> defiende que la concepción de un inframundo se debe a la costumbre de enterrar a los fallecidos. Caland<sup>712</sup>, quien duda de que se pueda asumir que los arios hayan seguido esta costumbre, sí encuentra indicios en los libros rituales védicos posteriores de que hayan practicado la inhumación en una época prevédica. Shastri<sup>713</sup> asume que, mientras los arios primitivos enterraban a sus muertos, el reino de los muertos era la tierra; la cremación, en cambio, se introdujo, según él<sup>714</sup>, por el desarrollo del culto sacrificial en la India<sup>715</sup>. Beck<sup>716</sup>, además, achaca la sustitución gradual de la inhumación por la incineración –con el consecuente surgimiento de una escatología celestial– al creciente nomadismo de los arios que invadieron la India. Griswold<sup>717</sup> recuerda que en *RV* 10.15.14 se invoca a los que han sido incinerados y los que no; mientras que en *RV* 7.89.1 y 10.18.10-11<sup>718</sup> parece reflejarse el imaginario de la inhumación. En general, parece existir un cierto consenso acerca de la mayor

<sup>707</sup> Descubrir y cumplir lo que a cada uno le es asignado es lo que más tarde se llamará cumplir con el *dhárman* de cada uno.

<sup>708</sup> Cabalska 1969, 61-70.

<sup>709</sup> Keith 1925, II, 413.

<sup>710</sup> Keith 1925, II, 417, 626-629.

<sup>711</sup> Bertholet 1985, 244.

<sup>712</sup> Caland 1896a, 166.

<sup>713</sup> Shastri 1963, 14.

<sup>714</sup> Shastri 1963, 20.

<sup>715</sup> Shastri 1963, 20.

<sup>716</sup> Beck 1996, 91.

<sup>717</sup> Griswold 1971, 310s.

<sup>718</sup> Horsch 1971, 106 considera las imágenes descritas en *RV* 10.18 un vestigio de esta costumbre más antigua (cf. Keith 1925, II, 418). El variado imaginario que se refleja en este himno funerario, sin embargo, puede deberse también a que como himno funerario alude por un lado a la incineración y por otro al enterramiento de los huesos; cf. § 2.9.1.5.

antigüedad de la inhumación frente a la cremación de los cadáveres entre las tribus arias<sup>719</sup>.

Butzenberger<sup>720</sup> es sin duda el autor que con más vehemencia defiende que la idea de un mundo de los muertos en el cielo se debe a la sustitución de la costumbre de la inhumación por la de la cremación. La esperanza de alcanzar este mundo celestial se opone, según él, a la imagen de la tumba, que sugeriría a los asistentes a las ceremonias funerarias la imagen de un inframundo oscuro y profundo; lo que explicaría también la ausencia en la época más antigua de algo parecido a un infierno. Sin embargo, como bien apunta Bodewitz<sup>721</sup>, es difícil de explicar que se siga practicando la inhumación, si se consideraba que la incineración conducía automáticamente a un destino mejor.

En todo caso, parece que la estrecha relación del surgimiento de una escatología celestial con el culto al fuego y la cremación es indiscutible, puesto que, como recuerda Horsch<sup>722</sup>, también en época posterior el camino hacia los mundos superiores parte en la mayoría de los casos del fuego crematorio.

### 2.9.1.6 Castigo y aniquilación de los enemigos

Con la misma insistencia con la que se expresa en los himnos del *Ṛgveda* la esperanza de ser recompensado por haber rendido culto a los dioses, se formula una y otra vez el deseo de que los dioses castiguen al enemigo. Si uno mismo espera vivir una larga vida con todos sus bienes o, incluso, alcanzar la inmortalidad en las regiones celestiales, desea, evidentemente, todo lo contrario a su enemigo. Son muchos los castigos de enemigos, de seres destructivos y malvados que se relatan en los *Vedas*. Aunque hay que ser conscientes de que no todos los castigos se refieren a un lugar lejano o al Más Allá, la mayoría de los castigos que se solicitan para los enemigos pretenden su aniquilación o, al menos, su desaparición definitiva de este mundo. La imagen de abatir y de aplastar a un enemigo implica un movimiento descendente, ser sometido en todas sus consecuencias a la fuerza de la gravedad, al contrario que su vencedor que es engrandecido y elevado. Un precipicio o una fosa (*vavrā*, *pārśana* o *kārta*)<sup>723</sup> o una morada profunda (*padām gabhīrām*)<sup>724</sup> son lugares de los que, se

<sup>719</sup> Cf. bibliografía citada en § 2.10.8. Los datos arqueológicos indican, a su vez, que en la cultura del Valle del Indo se incineraba a los fallecidos.

<sup>720</sup> Butzenberger 1996, 71ss.

<sup>721</sup> Bodewitz 1999b, 108.

<sup>722</sup> Horsch 1971, 107.

<sup>723</sup> *RV* 1.121.13d.

<sup>724</sup> *RV* 4.5.5 según la interpretación de Sāyaṇa.

supone, los enemigos no podrán volver a salir. La desesperación causada por la profundidad y la oscuridad debe consumir a los enemigos:

*RV 10.103.12*

*amīṣām cittām pratilobhāyanti gṛhāṇāṅgāny apve párehi |*

*abhi préhi nír daha hṛtsú sókair andhénāmitrās támasā sacantām ||*

Confundiendo su discernimiento, coge, Apvā<sup>725</sup>, sus miembros y aléjate.

Ve contra ellos, abrásalos en sus corazones con llamas, que los enemigos se vayan con la oscuridad más absoluta<sup>726</sup>.

No se trata sólo del contrario en un campo de batalla, sino de toda clase de adversarios o extraños, como también nos indica el nombre *dásyu*, el sustantivo que en la *Ṛgveda-saṃhitā* se emplea tanto para "enemigo", como para "demonio" o "extranjero". Un enemigo no necesariamente tiene que haber nacido ya; habrá futuros enemigos todavía "no nacidos"<sup>727</sup>. En relatos míticos se envía bajo tierra a fuerzas y demonios que potencialmente sean peligrosos y que han sido derrotados. Así, Indra o Soma envían al demonio Śuṣṇa, a los Rakṣasas y a los Atrinas<sup>728</sup>, a las Arāyīs (demonios femeninos)<sup>729</sup>, a los poderes malvados (*tamovṛdhah*)<sup>730</sup> y a *rāpas* (fiebre) a la oscuridad (*tāmas*).

*RV 7.104*, que ha sido motivado por la disputa entre Vasiṣṭha y Viśvāmitra, los fundadores de dos de las familias más importantes del *Ṛgveda* y las calumnias que el segundo supuestamente había lanzado contra el primero para desacreditarlo ante el rey, bien nos podría servir como antología ejemplar del vocabulario que se puede emplear contra los contrincantes. Los castigos que Vasiṣṭha desea a Viśvāmitra y su familia conforman una lista casi completa de los peores castigos que en época védica se podían imaginar para los enemigos:

*RV 7.104.1-2b*

*indrāsomā tāpatam rákṣa ubjātam ny ārpayatam vṛṣaṇā tamovṛdhah /*

*pārā śṛñītam acīto ny ōṣatam hatām nudéthām ní śīśītam atrīṇah //*

<sup>725</sup> Nombre de una enfermedad.

<sup>726</sup> Este verso se encuentra también en los otros tres *Vedas*: *SV* 2.9.3.5.1; *VS* 17.44 y *AV* 3.2.5.

<sup>727</sup> *VS* 15.2a.

<sup>728</sup> *RV* 5.32.5-6.

<sup>729</sup> *AV* 2.14.3.

<sup>730</sup> *RV* 7.104.1.

Indra y Soma, quemad lo demoníaco, atrapadlo, derribad a los que se crecen en la oscuridad.

Quebrad a los ignorantes, quemadlos, golpeadlos, echadlos, apuñalad a los Atrinas.

*indrāsomā sām aghāsamsam abhy àghām tápur yayastu carúr agnivāṃ iva /*

Indra y Soma, que la brasa mala rodee al malvado como una cacerola que está en el fuego.

La lista sigue: "Empujad a los malvados al precipicio (*vavré*), a la oscuridad sin nada donde sujetarse (*anārambhaṇé támasi*), para que ni uno salga de nuevo de ahí", "empujad a los Atrinas al foso (*pársāne*)", "que Soma los entregue a la serpiente (*āhaye*) o al regazo de Nirṛti (*nirṛter upásthe*)", "que se hunda por debajo de los tres espacios de la tierra"<sup>731</sup>, "que los dos sucumban a los lazos (*prásitau*) de Indra", "que se hunda muy por debajo de toda criatura"<sup>732</sup>, "que se caiga a la profundidad infinita (*vavrāṃ anantāṃ*)" y "que nunca más vean salir el sol"<sup>733</sup>.

El elemento fundamental es la oscuridad (*tāmas*). La oscuridad simboliza la destrucción, como la luz equivale a la inmortalidad. La oscuridad turba la mente de las personas. En la oscuridad no es posible orientarse, ni reconocerse el uno al otro:

*SV 2.9.3.4.3 (cf. AV 3.2.6)*

*asau yā senā marutaḥ pareśāmaḥyeti na ojasā spardhamānā |  
tām gūhata tamasāpavratena yathaitesāmanyō anyam na jānāt ||*

Este ejército de enemigos, Marutas, que se acerca luchando con su fuerza colosal; ocultadlo bajo una oscuridad sin escapatoria, que ninguno de ellos reconozca al otro.

Por supuesto, se pueden combinar la lejanía con los tormentos y los grilletes que, como veremos más adelante, simbolizan el castigo divino:

*VS 1.25d*

*badhāná deva savitaḥ paramāsyām prthivyāṃ śatēna pásair yò smān dvēṣṭi yām ca  
vayām dviṣmās tām áto mā mauk||*

<sup>731</sup> *Tisráḥ prthivīr adhó astu víśvāḥ.*

<sup>732</sup> *Víśvasya jantór adhamás padīṣṭa.*

<sup>733</sup> *Mā té dṛśan sūryam uccárantam.*

Átalo en el extremo más alejado de la tierra, dios Savitr, con cien ataduras, al hombre que nos odia y al que odiamos; de ahí no lo sueltes.

La información acerca del destino de rivales y enemigos en el *Atharvaveda* se limita fundamentalmente a ocho himnos<sup>734</sup>. Tal como nos recuerda Bodewitz las características fundamentales, oscuridad<sup>735</sup>, oscuridad más profunda<sup>736</sup>, lejanía<sup>737</sup> o movimiento descendiente<sup>738</sup>, siguen siendo las mismas. Sin embargo, estos destinos todavía no se conciben necesariamente como un lugar de tortura:

The three mentioned destinations refer to sinners, unfavourable items and enemies and might be taken together as hell, though sins and punishment often do not play a role. There are some common elements such as darkness, a low position or a downward movement and far distance<sup>739</sup>.

Es evidente que en el ámbito de lo religioso las personas que merecen ser castigados son los sacrílegos, los que engañan a los sacerdotes y los que no son generosos con ellos, pues actúan contra el orden ritual. Las transgresiones de este tipo no son sólo religiosas, sino que afectan negativamente el orden universal. No hay duda de que los castigos más descriptivos son los que los brahmanes en el *Atharvaveda* han ideado, con cierta dosis de saña, contra sus enemigos:

*AV 5.19.3*

*yé brāhmaṇāṃ pratyāṣṭhīvan yé vāsmiñ chulkām īṣiré |*  
*asnās te mādhye kulyāyāḥ kēsān khādanta āsate ||*

Los que han escupido a un brahmán o los que le han lanzado su escupitajo están sentados en medio de una corriente de sangre, devorando pelo.

Este pasaje representa según autores como Arbman<sup>740</sup> o Butzenberger<sup>741</sup> la primera descripción de un lugar infernal en las *saṃhitās*.

<sup>734</sup> *AV* 1.21; 2.12; 3.18; 6.75; 7.31; 9.2; 10.3; 13.1.

<sup>735</sup> *AV* 12.3.49.

<sup>736</sup> *AV* 1.21.2; 9.2.4, 9-10; 17-18; 10.3.9; 13.1.32.

<sup>737</sup> *Pāramā/pārā parāvāt* (*AV* 3.18.3; 6.75.2).

<sup>738</sup> *Nīcāir* (*AV* 9.2.1, 15); *adharāñc* (*AV* 9.2.12); *ādharma* (*AV* 7.31; 10.3.3; 13.1.31).

<sup>739</sup> Bodewitz 1999b, 112.

<sup>740</sup> Arbman 1928.

<sup>741</sup> Butzenberger 1996.

Podemos concluir que en una primera etapa parece que lo fundamental es que el enemigo desaparezca. Ya sea por expulsión, ya sea por ser arrojado a un abismo. Su destino futuro no interesa, mientras se encuentre en un lugar oscuro e incapaz de moverse u orientarse. Aunque se pida su aniquilación, que sea devorado por las fauces de Nirṛti, el castigo es inmediato, físico y termina con la muerte. Sólo en una etapa posterior se espera que los enemigos sean castigados más allá de la muerte física.

La idea de las dos direcciones opuestas y el contraste entre luz y oscuridad ya se perfila en el *Ṛgveda*<sup>742</sup> pero se intensifica especialmente en el *Atharvaveda* y en la *Taittirīya-saṃhitā*. La luz como reflejo de la esperanza de alcanzar la inmortalidad después de la muerte se identifica con el conocimiento. La oscuridad, en cambio, simboliza la ceguera, la imposibilidad de orientarse que, en última instancia, puede conducir a la aniquilación total.

Como no podría ser de otra forma, el principal aliado contra los enemigos es Indra, quien ayuda a derrotar al enemigo y al que se acerca con malas intenciones<sup>743</sup>, pues es el que mayor número de enemigos ha batido:

*RV 2.14.7*

*ādhvaryavo yāḥ śatām ā sahásram bhūmyā upásthé 'vapaj jaghanván |*  
*kútsasyāyór atithigvásyā vīrān ny āvrṇag bháratā sómam asmai ||*

Adhvaryus, el que mató a cientos y miles y los sembró en el seno de la tierra,  
el que derrotó a los hombres de Kutsa, de Āyu, de Atithigva, a éste servidle Soma.

Agni destaca sobre todo como protector que aleja, abrasa o atormenta a toda clase de seres malvados y alumbra y da vigor, a su vez, al que le rinde culto.

*RV 3.24.1*

*ágne sáhasva pṛtanā abhímātīr ápāsyā |*  
*duṣṭáras tárann árātīr várco dhā yajñāvāhase ||*

Agni, vence a los ejércitos enemigos, espanta al que nos persigue.

Invencible, venciendo a los malévolos, concede resplandor al que se mueve con el sacrificio.

<sup>742</sup> § 2.6.1.

<sup>743</sup> *VS* 8.44ab.

El fuego puede abrasar a los enemigos o perseguirlos y evitar, así, que el malvado se acerque. El fuego del sacrificio resplandece en los que lo celebran y les prepara un camino fácil:

*RV 6.51.13*

*ápa tyám vṛjinám ripúm stenám agne durādhyàm |*

*daviṣṭhám asya satpate kṛdhí sugám ||*

Agni, aleja al malvado enemigo, al malintencionado ladrón;

muy lejos de éste; buen señor, prepáranos un trayecto fácil.

Precisamente el trayecto al Más Allá será el tema de la siguiente sección.

## 2.10 Caminos al Más Allá en las *saṃhitās*

*RV* 3.54.5

*kó addhā veda ká ihá prá vocad devāṃ áchā pathyā ká sám eti |*

*dādṛśra eṣām avamā sádāṃsi páreṣu yā gúhyeṣu vratéṣu ||*

¿Quién lo sabe con certeza?; ¿quién puede declarar aquí qué camino conduce a los dioses,

a sus sedes inferiores visibles, a las que están en sus dominios más lejanos y ocultos?

### 2.10.1 Introducción

En los himnos del *R̥gveda* se describen una serie de caminos y vías, relacionados en su mayoría con el paso de los dioses, ya sea por las esferas inmortales, ya sea para acercarse a los mundos inferiores. Un camino central es el que une el mundo mortal con las regiones celestiales, el camino ritual que representa la vía principal de comunicación entre hombres y dioses. A través de él se acercan los dioses al sacrificio y por él se trasladan las ofrendas dedicadas a ellos. El intermediario es Agni, que establece la conexión entre los dos mundos y al que, por tanto, le corresponde una función clave en los rituales funerarios y en el paso del fallecido al Más Allá. Pero como ya he expuesto en otra parte<sup>744</sup>, definiendo que Agni tan sólo se encarga de una parte: la transformación y el traslado del cadáver; el alma o espíritu del fallecido avanza por otra vía, el camino de los antepasados descubierto por Yama. Los himnos *RV* 10.14 (himno a Yama) y *RV* 10.16 (himno a Agni), que comentaré más abajo<sup>745</sup> y que se recogen íntegros en la antología al final<sup>746</sup>, son, sin duda, las fuentes principales para un estudio de la escatología del *R̥gveda*. Partes de uno y otro se emplean como mantras centrales en la mayoría de los tratados posteriores sobre rituales funerarios. El comentario de estos dos himnos y de otros himnos funerarios nos permitirá estudiar algunas claves de un proceso que culminará en la formulación de la doctrina de los dos caminos, el camino de los dioses (*devayāna*) y el camino de los antepasados (*pitṛyāna*) que en las *upaniṣads* más antiguas forma una parte esencial de la doctrina de la transmigración<sup>747</sup>.

<sup>744</sup> Kahle 2011c; en prensa.

<sup>745</sup> § 2.8.6.2.

<sup>746</sup> Cf. Antología, textos 1 y 2.

<sup>747</sup> § 4.3.5.



### 2.10.2 Agni, el intermediario entre cielo y tierra

No cabe duda de que el verdadero protagonista del camino que une el mundo de los dioses y de los mortales es Agni:

*RV 1.72.7*

*vidvāṁ agne vayúnāni kṣitīnāṁ vy ānuśák churúdho jīvāse dhāḥ |*  
*antarvidvāṁ ádhvano devayānān átandro dūtó abhavo havirvāt ||*

Agni, que conoces los caminos de los pueblos, reparte por orden los dones para la vida.  
 Tú eras el que averigua los caminos por los que van los dioses, el mensajero infatigable,  
 el que lleva las ofrendas.

Agni en su función de *hotṛ* actúa fundamentalmente como transmisor y transformador, pero, puesto que "conoce todos los caminos", también prepara el camino para los demás al llevar las ofrendas a los dioses<sup>748</sup>.

Antes de averiguar el camino para los demás ha tenido que encontrarlo él:

*RV 7.7.1cd*

*bhāvā no dūtó adhvarāsyā vidvān tmānā devēṣu vivide mitádruḥ ||*

Actúa para nosotros como mensajero conocedor de la ofrenda; con paso firme ha encontrado él mismo un lugar entre los dioses.

A ese mismo Agni también se le pide que traslade al fallecido al mundo de los dioses:

*RV 10.98.11cd*

*vidvān pathá ṛtuśó devayānān ápy aulānāṁ divi devēṣu dhehi ||*

Como conocedor de los caminos de los dioses en cada momento, coloca a Aulāna en el cielo junto a los dioses.

Witzel<sup>749</sup> recuerda, además, que el *āhavanīya* representa como fuego de las ofrendas el ascenso al cielo, mientras que el *gārhapatya* simboliza la vuelta a la tierra de los sacerdotes que se mueven entre los fuegos como dioses.

<sup>748</sup> Véase también *RV 6.15.10*. Para los epítetos de Agni, véase Gonda 1959a.

### 2.10.3 Caminos marcados por el *ṛtá*

La imagen del camino es muy recurrente en el *Ṛgveda*. Las vías que comunican la tierra con el mundo celestial no son las únicas: la noche y la aurora avanzan por su propia vía<sup>750</sup> y, por supuesto, el sol sigue su curso regido por el *ṛtá*:

*RV 1.136.2ab*

*ádarśi gātúr uráve várīyasī pánthā ṛtasya sám ayaṃsta raśmibhiś cákṣur bhágasya  
raśmibhiḥ |*

Se ha hecho visible el curso más extenso para el extenso (sol), su camino ha sido dirigido por las riendas del *ṛtá*, su ojo por las riendas de Bhaga.

También se habla de un camino metafórico, el camino que señala el modo correcto de comportarse. Trita, al que sus hermanos por envidia han tirado al pozo, reflexiona sobre la ley y el orden, y se pregunta si uno puede evitar a los malvados yendo por el camino reocrrido por el sol o el "camino del gran Aryaman"<sup>751</sup>, que son invisibles para los mortales pero infranqueables:

*RV 1.105.16a-c*

*asaú yáḥ pánthā ādityó divi pravácyaṃ kṛtáḥ |  
ná sá devā atikráme táṃ martāso ná paśyatha*

Aquel camino en el Más Allá, que el hijo de Aditi ha vuelto reluciente en el cielo, aquel, dioses, nadie lo puede franquear; los mortales no lo podéis ver.

No existe un concepto de justicia cósmica más allá del *ṛtá* y, aunque los mortales no lo puedan ver, se tienen que atener a él.

Los *ṛbhus* alcanzaron el mundo de los dioses ya que cumplieron con sus obligaciones marcadas por el *ṛtá*, pues tan sólo "el camino del *ṛtá*" conduce "a la otra orilla":

*RV 1.46.11*

*ábhūd u pāráṃ étave pánthā ṛtasya sādhyā |*

<sup>749</sup> Witzel 1997c, 518s.

<sup>750</sup> *RV 1.113.3.*

<sup>751</sup> *RV 1.105.6c.* Aryaman, uno de los ocho hijos de Āditi que conforman la generación de los dioses más antiguos, es uno de los jueces divinos.

*ádarśi ví srutír diváh ||*

El camino del *ṛtá* está preparado para alcanzar felizmente la otra orilla;  
la vía del cielo se ha hecho visible.

Este camino del *ṛtá*, por el que avanzaron los *aṅgirasas* y avanzan los bienhechores, se abre ante el fallecido para que acceda al cielo, al tercer firmamento, donde los *aṅgirasas* se alimentan de miel:

*AV 18.4.3*

*ṛtásya pánthām ánu paśya sādhu aṅgirasah sukṛto yéna yánti |*  
*tébhír yáhi pathibhiḥ svargám yátrādityā mādhu bhakṣáyanti tṛtíye náke ádhi ví*  
*śrayasva ||*

Contempla bien dispuesto el camino del *ṛtá*, por el que marchan los *aṅgirasas*, los bienhechores;  
por estos caminos [márchate] al cielo, donde los *ādityas* se alimentan de miel, fíjate en el tercer firmamento.

#### 2.10.4 *Devayāna*, "la vía de los dioses"

En los diferentes *maṇḍalas* del *Ṛgveda* se va poco a poco configurando la imagen de un camino que facilita la comunicación entre hombres y dioses. Los dioses se acercan al sacrificio cuando son convocados a sentarse en el *barhís*<sup>752</sup> junto a los fuegos del sacrificio por el "camino de los dioses" (*devayāna*). El término *devayāna* se emplea trece veces en la *Ṛgveda-saṃhitā*<sup>753</sup>. En muchos casos actúa como adjetivo, pues *devayāna* significa literalmente "por donde van los dioses" y complementa al nombre *pathí* o *pánthā* ("camino, sendero"), en algunos ejemplos tardíos, sin embargo, funciona ya como nombre propio. Como los caminos de los dioses son muchos, aparecen casi siempre en plural. En principio, *devayāna* se puede referir a todos los caminos por los que avanzan los dioses, incluido el curso de los astros:

*RV 7.76.2*

*prá me pánthā devayānā adṛśrann ámardhanto vásubhir iṣkṛtāsaḥ |*

<sup>752</sup> *Barhis* es la hierba sacrificial.

<sup>753</sup> *RV* 1.72.7; 1.162.4; 1.183.6; 1.184.6; 3.58.5; 4.37.1; 5.43.6; 7.38.8; 7.76.2; 10.51.5; 10.98.11.

*ābhūd u ketír uśasaḥ purástāt pratīcy āgād ādhi harmyébhyaḥ ||*

Los caminos de los dioses se me han hecho visibles, los inagotables, preparados por los *vásus*.

Por el este ha aparecido el estandarte de Uśas; ha salido a nuestro encuentro desde su palacio.

Pero, cada vez con más frecuencia, se emplea para el camino por el que se acercan los dioses para asistir al sacrificio:

*RV 1.183.6=184.6*

*ātāriṣma támasas pāráṃ asyá prāti vāṃ stómo ásvināv adhāyi |  
éhá yātam pathíbhir devayánair vidyāmeṣám vṛjánam jīrádānum ||*

Hemos alcanzado el final de la oscuridad. Esta alabanza va dirigida a vosotros, Ásvinas. Acercaos por los caminos de los dioses, queremos conocer a un compañero de sacrificio vigoroso y generoso.

También los Ásvinas deben acercarse para recibir lo que se les ha preparado:

*RV 3.58.5cd*

*éhá yātam pathíbhir devayánair dásrāv imé vāṃ nidháyo mádhunām ||*

Acercaos, milagrosos, por los caminos de los dioses; para vosotros han sido preparadas estas bebidas dulces.

De la misma manera se acercan los que ya han alcanzado la inmortalidad, como los *ṛbhus*:

*RV 4.37.1ab*

*úpa no vājā adhvarám ṛbhukṣā dévā yātá pathíbhir devayánaiḥ |*

Acercaos como dioses, Vājas y Ṛbhukṣan, a nuestro sacrificio por los caminos de los dioses.

Incluso los caballos divinizados regresan por los caminos de los dioses, después de haber recibido las ofrendas:

*RV 7.38.8*

*vāje-vāje 'vata vājino no dhāneṣu viprā amṛtā ṛtajñāḥ |*

*asyā mādhvah pibata mādāyadhvam ṛptā yāta pathibhir devayānaiḥ ||*

Vosotros, los caballos veloces, nos asistís en cada competición, inmortales conocedores del *ṛtā*, en cada concurso.

Bebed de este vino dulce, embriagaos, volved satisfechos por los caminos de los dioses.

Al final, se acaba por confundir con la vía, preparada por Agni, que traslada las ofrendas de este mundo al Más Allá<sup>754</sup>:

*RV 10.51.5cd*

*sugān pathāḥ kṛṇuhi devayānān vāha havyāni sumanasyāmānaḥ ||*

Haz transitables los caminos por los que avanzan los dioses, traslada las ofrendas bien intencionado.

Los caminos por los que se acercan los dioses al sacrificio y la vía por la que se mandan las ofrendas es la misma<sup>755</sup>; el *devayāna* es el fuego del sacrificio:

*RV 1.162.4*

*yād dhaviṣyām ṛtuśo devayānam trīr mānuṣāḥ pāry āsvam náyanti |*

*ātrā pūṣṇāḥ prathamó bhāgá eti yajñām devébhyaḥ pratedáyann ajāḥ ||*

Cuando en su momento tres veces alrededor del *devayāna* conducen los hombres el caballo, digno de sacrificio,

entonces va primera la parte de Pūṣan, anunciando el sacrificio a los dioses, el macho cabrío.

## 2.10.5 El camino hacia la inmortalidad: el camino de los antepasados

También se menciona otra vía que comunica la tierra con el cielo, que en la *Ṛgveda-saṃhitā* recibe diferentes nombres. Los míticos *ṛbhus* han alcanzado la inmortalidad en el cielo recorriendo lo que en el siguiente verso es llamado "camino de la inmortalidad":

<sup>754</sup> Véase también *RV 7.67.2* y *10.98.11*.

<sup>755</sup> Recuérdese *RV 1.72.7*.

RV 4.35.3cd

*áthaita vājā amṛtasya pánthām gaṇām devānām ṛbhavaḥ suhastāḥ ||*

A continuación os marchasteis, corredores, por el camino de la inmortalidad junto al séquito de los dioses, hábiles *ṛbhus*.

Pero, una vez integrados en el grupo de los inmortales, se acercan a los sacrificios por el camino de los dioses, igual que los demás inmortales.

Se puede observar que en estos pasajes tan sólo se habla de una única dirección, la que conduce al mundo de los inmortales. Los inmortales, en cambio, se acercan al mundo de los mortales para recibir las ofrendas y vuelven a su mundo recorriendo el mismo camino en ambas direcciones.

### 2.10.6 *Pitṛyāṇa*

El término *pitṛyāṇa* ("por el que avanzan los *pitáras*"), que a partir de los *brāhmaṇas* pasa a designar el camino que conduce al fallecido a una nueva muerte o una nueva vida en la tierra, se cita sólo una vez en la *Ṛgveda-saṃhitā*.

RV 10.2.7

*yám tvā dyāvāpṛthivī yám tvāpas tváṣṭā yám tvā sujānimā jajāna |*

*pánthām ánu pravidván pitṛyāṇam dyumád agne samidhānó ví bhāhi ||*

Tú, al que el cielo y la tierra, tú, al que las aguas, tú, al que Tvaṣṭṛ, el creador de objetos hermosos, hizo nacer,  
que conoces el camino por el que van los *pitáras*, alumbra bien, espléndido Agni, cuando eres prendido.

Agni conoce ese camino y debe, a su vez, alumbrar al que lo está prendiendo para que éste encuentre el suyo. La imagen del camino en este verso es compleja, pues Agni alumbra el camino físico, pero también, al prender el fuego ritual, el oficiante "ilumina" el camino que le conduce hacia la inmortalidad. Agni conoce el *pitṛyāṇa* pues los antepasados sólo lo pueden encontrar por mediación de él. Horsch considera este verso como uno de los ejemplos en los que todavía no se distinguen dos caminos hacia el Más Allá. Es relevante destacar que en este pasaje no encontramos ningún indicio que

nos pueda hacer pensar que se trate de un camino sustancialmente diferente al camino que conduce a los antepasados hacia las esferas inmortales.

En cambio, el camino al que alude el siguiente verso no parece diferenciarse mucho del camino ritual. Es más, el miedo a las lejanías expresa el deseo de seguir viviendo y realizando los sacrificios, pues recordemos que fue el "padre Manu" el primer hombre, quien según una de las tradiciones instauró el sacrificio<sup>756</sup>:

*RV 8.30.3cd*

*mā naḥ pathāḥ pītryān mānavād ādhi dūrāṃ naiṣṭa parāvātaḥ ||*

No nos llevéis lejos del camino paterno de Manu a las lejanías.

De modo que este sendero representa más bien el camino de la vida.

### 2.10.7 El camino de la muerte

En otro himno se nombra un "camino de Yama" que no es otro que el camino de la muerte:

*RV 1.38.5*

*mā vo mṛgō ná yāvase jaritā bhūd ājoṣyaḥ |*

*pathā yamāsya gād ūpa ||*

Que vuestro cantor no esté insatisfecho, como un animal salvaje en una dehesa, que no tenga que ir por el camino de Yama.

En el verso precedente el cantor afirma que si él estuviera en el lugar de los Marutas, su cantor sería inmortal. En el verso citado contrapone a esta inmortalidad tener que ir por el "camino de Yama", es decir, encontrarse con la muerte. La contraposición con el destino que él espera alcanzar se acentúa aún más en el verso posterior al suplicar que Nirṛti no lo aniquile tarde o temprano. Arbman<sup>757</sup> interpreta este verso como un ejemplo de que el camino de Yama conduce a la muerte y que es el camino opuesto al camino de los dioses que lleva a la inmortalidad. Sin embargo, "el

<sup>756</sup> § 2.8.4.

<sup>757</sup> Arbman 1927-1928.

camino de Yama", en mi opinión, es una imagen poética de la muerte que, igual que una muerte violenta causada por Nirṛti, se contrapone al deseo de seguir viviendo.

En este sentido habría que interpretar también el verso que recogemos a continuación y que pertenece al grupo de los "himnos de Yama"<sup>758</sup>.

*RV* 10.18.1

*pāram mṛtyo ānu párehi pánthām yás te svá ítaro devayānāt |*  
*cákṣuṣmate śṛṇvaté te bravīmi mā naḥ prajāṁ rīriṣo mótá vīrān ||*

Aléjate, muerte, por otro camino, que es el tuyo propio, distinto del camino de los dioses.

A ti que tienes ojos y puedes oír te digo: no causes ningún mal a nuestra descendencia ni a nuestros hombres.

La muerte debe alejarse, pues ya se ha llevado a su víctima y no debe permanecer más tiempo entre los vivos, y así se cierra explícitamente esta vía por la que ha partido el fallecido en los versos *RV* 10.18.3-4. Según algunos comentaristas el camino propio de la muerte no es otro que el *pitṛyāna*. Sin embargo, hay que tener mucho cuidado de no mirar ciertos pasajes a la luz de teorías posteriores, pues, aquí, lo único que se expresa es que hay un camino relacionado estrechamente con la muerte, diferente al camino de los dioses, la vía de comunicación ritual.

Recordemos que también el camino de Manu se oponía a las lejanías, mientras que la vía del sacrificio sigue siendo la más cercana para el hombre pío. Podemos concluir que en la literatura védica más antigua le corresponde a la muerte y todo lo relacionado con ella un lugar lo más alejado posible<sup>759</sup>.

## 2.10.8 Las ceremonias fúnebres

El desarrollo de los rituales funerarios se describe detalladamente en los tratados ritualistas específicos y han sido estudiados en profundidad por Caland<sup>760</sup>. Aunque

<sup>758</sup> *RV* 10.10-19.

<sup>759</sup> La idea de un mundo de la muerte alejado se expresa en muchas culturas en la imagen de cruzar un río, una imagen que también se recoge en *AV* 18.2.31.

<sup>760</sup> Cf. especialmente Caland 1893; 1896a; 1902. Sobre los ritos funerarios, véase también Roth 1854, 467-468; Caland 1896a; Hillebrandt 1897, 87-92; Schrader 1917-1928, s. v. "Bestattung"; Oldenberg 1923b, 543-548 y 571-590.



algunos de estos textos se compusieran probablemente en la época de las *upaniṣads* antiguas y reflejen tradiciones aún más antiguas, no los he tenido en consideración para este trabajo por los motivos ya expuestos en la introducción<sup>761</sup>. Una de las conclusiones que se pueden sacar de los trabajos de Caland es, además, que los rituales funerarios varían notablemente entre una escuela védica y otra.

La principal fuente que conservamos y la más significativa para el propósito de este trabajo es la información que ofrecen los propios himnos funerarios, en especial los himnos *RV* 10.14-18 y el libro XVIII del *Atharvaveda*. Muchos de sus versos se citan y se recogen en los tratados posteriores; además, ha habido intentos de reconstruir un ritual funerario védico a partir de estos himnos<sup>762</sup>.

### 2.10.9 La transformación y el traslado del cuerpo: *RV* 10.16

Hasta ahora he comentado versos sueltos de diferentes himnos con referencias a vías que comunican el mundo de los mortales con el Más Allá. A continuación me centraré en los dos himnos funerarios *RV* 10.14, dedicado a Yama, y el himno a Agni *RV* 10.16<sup>763</sup>. Aunque en la celebración de los rituales funerarios en época védica se recitaba probablemente el himno a Yama en los días previos a la cremación del cuerpo del fallecido, que es el tema central del himno a Agni, prefiero invertir este orden aquí, ya que definiendo que este último guarda una estrecha relación con el concepto de *devayāna* más ampliamente documentado en la *Ṛgveda-saṃhitā*, mientras que el himno catorce, que refleja el concepto de camino de los antepasados (*pitṛyāna*), recoge inquietudes que encontramos tan sólo en sus estratos más recientes.

El himno *RV* 10.16 se puede dividir en tres secciones: los versos 1-8 pertenecen al momento de la cremación del cadáver, los versos 9-12 representan la purificación del fuego y los versos finales van dirigidos a la revitalización del lugar donde se ha realizado la cremación.

<sup>761</sup> § 1.2.

<sup>762</sup> Roth 1854. Para una breve y concisa descripción de las costumbre funerarias, tal como se describe en las fuentes más antiguas y citando con precisión los pasajes donde se describe cada elemento, véase Keith 1925, II, 417-424.

<sup>763</sup> La traducción y el comentario de los himnos *RV* 10.14; 10.16 y 10.56 se encuentran también en Kahle 2011b.

El himno comienza con una exhortación a Agni Jātavedas; para que no dañe el cadáver se le pide lo que va a ser el tema central del himno: que traslade el cuerpo del fallecido al mundo de los Padres. Agni Jātavedas, el fuego sacrificial que "conoce los nacidos" de cerca y que actúa como principal transformador y transportador entre el mundo mortal y el mundo de los dioses<sup>764</sup>, es el fuego que debe trasladar el cadáver al mundo de los dioses. Consecuentemente leemos en la literatura posterior que la cremación del cadáver era considerada el sacrificio final (*antyeṣṭi*) de un hombre que en vida ha establecido los fuegos sacrificiales.

*RV* 10.16.1-2

*maīnam agne ví daho mābhí śoco māśya tvācam cikṣipo mā śārīram |*

*yadā śṛtām kṛṇāvo jātavedó 'them enam prá hiṇutāt pitṛbhyaḥ ||*

¡No lo consumas del todo, Agni, no lo abrasas, no quemes su piel ni su cuerpo!

Cuando lo estés asando, Jātavedas, entonces envíalo junto a los Padres.

*śṛtām yadā kārasi jātavedó 'them enam pári dattāt pitṛbhyaḥ |*

*yadā gáchāty ásunītim etām áthā devānām vaśanīr bhavāti ||*

Cuando lo hayas asado, Jātavedas, entonces entrégalo a los Padres.

Cuando pase este acompañamiento del alma, que se convierta en súbdito de los dioses.

En el segundo verso se menciona *ásunīti* que, como ya hemos visto<sup>765</sup>, es una palabra de difícil interpretación. Se trata de una forma compuesta del nombre *ásu* ("alma" o "espíritu") y un abstracto formado a partir de la raíz verbal *nī-* ("guiar"), que se puede traducir por "acompañamiento del espíritu"<sup>766</sup>. Una característica común de la mayoría de los rituales funerarios en las diferentes culturas es la de guiar el alma o el espíritu del fallecido a su nuevo destino, para que "descansen en paz" tanto el fallecido como sus allegados. De modo que en los primeros dos versos se expresa claramente la finalidad del ritual que se está llevando a cabo: ayudar a que el fallecido encuentre su

<sup>764</sup> Hayakawa 2000.

<sup>765</sup> § 2.8.6.2.

<sup>766</sup> Horsch 1971, 112 lo traduce como "Seelengeleite"; cf. también Griswold 1971, 310 n.6, 313. Brereton en prensa y Scarlata 1999, 290, en cambio, traducen *ásunīti* como "leading to life" y "Führung ins Leben" respectivamente. Graßmann s. v. "ásunīti" lo traduce como "Geisterleben, Geisterreich", es decir, como "mundo de los espíritus", igual que Griffith 1896. Griswold 1971, 313 traduce *ásunīti* en el segundo verso como "Agni's leading of the spirit of a dead man from this World to the next". Sin embargo, recuerda a continuación que *gatāsu* en *RV* 10.18.8 significa "he whose breath has gone" y comenta "hence dead", asumiendo que el *ásu* del fallecido ha partido con anterioridad.

nuevo destino y se convierta en súbdito de los dioses<sup>767</sup>. Como nos indica la forma verbal (tercera persona de singular) que rige *ásunīti*, el fallecido mismo debe pasar por este proceso. Esta idea de avanzar activamente hacia el Más Allá no encaja del todo con la función que, como veremos, se le atribuye a Agni como agente principal en el resto del himno, encargado de trasladar el cadáver del fallecido. Es probable que haya que entender *ásunīti* aquí en un sentido más amplio<sup>768</sup>, recordando que la motivación principal, que subyace a todo este grupo de himnos funerarios, consiste en guiar al fallecido, tanto su espíritu como su cuerpo, hacia el mundo inmortal.

El siguiente verso va dirigido directamente al fallecido y le indica en qué lugares se deben integrar los diferentes componentes que configuraron su cuerpo:

*RV* 10.16.3

*súryaṃ cákṣur gachatu vātām ātmā dyāṃ ca gacha pṛthivīm ca dhármaṇā |*  
*apó vā gacha yádi táttra te hitám óṣadhīṣu práti tiṣṭhā śárīraiḥ ||*

Que vaya al sol tu vista, al viento tu soplo vital, vete al cielo o a la tierra, según tu sustento [según lo establecido];  
 o vete al agua, si allí eres situado; establécete en las plantas con tus miembros.

La interpretación del tercer verso es especialmente compleja<sup>769</sup>. La idea fundamental es que las distintas facultades del cuerpo vuelvan a su origen cósmico<sup>770</sup>. Aquí, en la línea propuesta por Brereton<sup>771</sup> y Horsch<sup>772</sup>, interpretamos *dhárman*, según su significado original, como "sustento" y no como su significado derivado "norma, ley" ni como "destino", como lo traduce Geldner, o "mérito", como leemos en la traducción de Griffith<sup>773</sup>. La interpretación de *dhárman* en el sentido de mérito ha llevado a algunos autores a considerar este pasaje como un precedente de la doctrina del *kárman*, ya que, según ellos, el cielo, la tierra o el agua se plantean como destinos alternativos

<sup>767</sup> *Vaśanīr* es otro compuesto basado en *nī-*. Scarlata 1999, 290, s. v. "*nī-*" traduce el hápax *vaśanī* como "in die Gewalt (der Götter) geführt" en sentido pasivo o "den Willen (der Götter) ausführend" con sentido activo. En su traducción del verso y a lo largo del comentario se inclina por la segunda opción.

<sup>768</sup> Brereton en prensa, n. 10.

<sup>769</sup> La misma idea o ideas parecidas se expresan también en el *Atharvaveda* (*AV* 5.9.7, 10.8, 24.9; 8.2.3 y 11.8.31, 33).

<sup>770</sup> Recordemos el sacrificio de Puruṣa en *RV* 10.90.

<sup>771</sup> Brereton 2004b, 468.

<sup>772</sup> Horsch 1967, 36-38.

<sup>773</sup> Griffith 1896.

hacia los que el muerto se debe dirigir<sup>774</sup>. No obstante, según la cosmología que se refleja en el *R̥gveda* parece más apropiado asumir que la vista (*cákṣus*), el aliento vital (*ātmán*) y los miembros (*śárīra*), es decir las facultades constituyentes del cuerpo, vuelven a la tierra, al cielo o a las aguas, dependiendo de dónde reciben su sustento, la fuerza de su actividad<sup>775</sup>.

Es evidente que Agni a la vista de los hombres no distinguía entre las ofrendas y el cadáver, pues quemaba todo por igual. Agni debía quemar las ofrendas del todo, pues los dioses se alimentan con el humo que desprenden<sup>776</sup>. Su tarea consiste, por un lado, en desintegrar los elementos constituyentes de la parte material para devolverlos a sus orígenes cósmicos y, por otro lado, en purificar, transformar y trasladar la esencia de las ofrendas de un mundo al otro. El verso *RV* 10.16.3, no obstante, no se inserta en el contexto de una teoría de disolución<sup>777</sup>, ya que no representa ni la destrucción del "cuerpo" ni de la individualidad. Es más, parece que uno de los fines últimos de este himno es precisamente el de asegurar la permanencia de la individualidad.

A Agni, no obstante, le corresponde su parte por sus servicios como *hotṛ* principal; de modo que en el siguiente verso se indica explícitamente que Agni Jātavedas puede consumir el carnero que se le entrega<sup>778</sup> a cambio de entregar el fallecido a los Padres o al "lugar de los bienhechores" (*sukṛtām ulokām*):

*RV* 10.16.4

*ajó bhāgās tāsā tām tapasva tām te śocis tapatu tām te arcīḥ |*  
*yās te śivās tanvò jātavedas tābhir vahainaṃ sukṛtām ulokām ||*

Tu parte es el macho cabrío, hazlo arder con tu ardor, que tu incandescencia, tu llama lo abraza.

<sup>774</sup> Obeyesekere 2002, 2s., no obstante, descarta toda referencia a una teoría moral de recompensa ni una doctrina de transmigración.

<sup>775</sup> Doniger O'Flaherty 1981, 46-51 en su comentario introductorio a la traducción de ese himno distingue por un lado las tres partes que se dirigen a sus correspondencias cósmicas, la vista, el aliento y los miembros. Del cuerpo, en cambio, no se sabe si se ha de desintegrar en los tres espacios alternativamente o si es destinado a uno solo. Sin embargo, ella parece ligar el alma del fallecido a ese cuerpo, puesto que dice que su alma se dirige a estos mundos, mientras que sus partes físicas se distribuyen en otro lugar. Después de describir algunas diferencias con teorías posteriores, llega a la conclusión, aparentemente para ella sorprendente, de que todo el himno se centra en el cuerpo.

<sup>776</sup> Véase *RV* 1.164.47, 51.

<sup>777</sup> Horsch 1971, 113 resalta el doble papel de Agni como purificador, y como destructor que descompone el cuerpo en sus elementos e insinúa que esta tarea de Agni implicaría una disolución de la individualidad, siguiendo un principio parecido al concepto de *nirvāṇa* en el budismo.

<sup>778</sup> Para proteger el cuerpo de la gran voracidad de Agni también se coloca alrededor del cuerpo una capa de trozos de carne de vaca, destinados al consumo de Agni (v. 7).

Éstos son tus cuerpos favorables, Jātavedas, con ellos trasládalo al lugar de los bienhechores.

Una vez en compañía de los *pitáras*, el fallecido se debe unir a un cuerpo y revestirse de vida.

*RV* 10.16.5

*áva srja púnar agne pitṛbhyo yás ta āhutaś cárati svadhābhiḥ |*

*āyur vásāna úpa vetu śéṣaḥ sám gachatām tanvā jātavedaḥ ||*

Suéltalo de nuevo junto a los Padres, Agni, el que te ha ofrecido libaciones se mueve con las ofrendas<sup>779</sup>.

Que revistiéndose de vida busque sus restos, que se una a un cuerpo, Jātavedas.

Sobre todo el segundo hemistiquio de este verso nos plantea una serie de dificultades a la hora de tratar de encontrarle una interpretación satisfactoria. En los versos previos se ha formulado la petición a Agni de trasladar, transformar y restablecer el cuerpo del fallecido. Aquí se afirma que el fallecido debe buscar sus "restos" (*śéṣaḥ*)<sup>780</sup>, revestirse con vida y unirse a un cuerpo. Sin embargo, no se especifica explícitamente si se refiere a un cuerpo material, a su mismo cuerpo transformado y sublimado o a un nuevo cuerpo celestial. El sujeto que se debe unir a un cuerpo, a su vez, necesariamente tiene que proceder de la parte espiritual del fallecido<sup>781</sup>.

El hecho de que el cadáver sea entregado como la última ofrenda del fallecido al fuego sacrificial, Agni Jātavedas, que éste lo transforme como una ofrenda más y, como hemos visto en el tercer verso, lo desintegre en sus elementos constituyentes, desprendiéndolo de todo elemento mortal y conservando tan sólo una especie de

<sup>779</sup> Como ya he comentado varias veces, *svadhā* puede significar tanto la ofrenda específica que se ofrece a los Padres como "la propia forma de ser", por lo que se podría traducir también: "camina según su forma de ser"; cf. § 2.8.9.2.

<sup>780</sup> *Śéṣaḥ* se traduce habitualmente como "descendientes", en este sentido traduce Geldner 1951 "In Leben sich kleidend soll er seine Hinterbliebenen aufsuchen", lo que puede interpretarse como un reflejo de la presencia en el *Rgveda* de la idea de que se trate de un nuevo cuerpo físico y que los antepasados vuelven a nacer en la misma familia; véase Witzel 1983. Esto, sin embargo, no concuerda con el tema central del himno en el que todo se centra en trasladar el fallecido al mundo de los antepasados; un resumen de esta cuestión se encuentra en Oberlies 1998a, 500-501. Asimismo es posible que los "restos" se refieran a los huesos que no son devorados por el fuego y que en otra ceremonia son enterrados bajo tierra (*RV* 10.18.10-13).

<sup>781</sup> No se menciona directamente el espíritu del fallecido en este himno. Aun así, los términos *ásunīti* (v. 2) y *asutṛpā* (*RV* 10.14.12) nos permiten asumir que la parte espiritual sea precisamente el *ásu* del fallecido. Recordemos que el *ātmán* —el término que en la literatura posterior significa "espíritu" o el ser humano en su esencia— se disuelve en el viento, como hemos visto en el tercer verso, por lo que lo hemos traducido de acuerdo con su significado más antiguo como "hálito vital".

corporalidad espiritual, parece descartar que se pueda referir a un cuerpo material. Lo que apoyaría la idea de que los "restos" sean inmateriales y que incluyan todas las ofrendas que el hombre pío haya realizado en vida, así como la esencia de su última ofrenda, la entrega de su propio cuerpo<sup>782</sup>.

Todo indica que según la cosmovisión védica era inconcebible que un ser no tuviera un cuerpo, aunque sea puramente espiritual<sup>783</sup>. La palabra empleada aquí para "cuerpo" es *tanū́*, que puede referirse tanto a un cuerpo en su conjunto, a la personalidad o a un cuerpo espiritual, semejante a la *tanū́* de los dioses<sup>784</sup>. No podemos descartar que se refiera a un nuevo cuerpo físico, como defiende Witzel<sup>785</sup>, quien asume que la idea de que los antepasados vuelven a nacer en la misma familia forma parte de la escatología védica más antigua<sup>786</sup>.

Otra palabra clave en este verso es *āyus*, con el que el fallecido se ha de vestir y que he traducido aquí como "vida", pero que también se puede traducir más concretamente por "tiempo de vida"<sup>787</sup>. Si se acepta que *āyus* tiene en este verso un valor limitado, como defienden muchos autores desde Boyer<sup>788</sup> hasta Witzel<sup>789</sup>, habría que interpretarlo como un testimonio de que la vida en el Más Allá tampoco se imaginaba eterna en los himnos del *R̥gveda*<sup>790</sup>. No obstante, tal como reflejo en mi traducción, me inclino a considerar que aquí "vestirse con *āyus*" significa sencillamente recuperar en el Más Allá la vida y la movilidad necesarias para la nueva existencia, independientemente de su duración.

En el siguiente verso, que se dirige de nuevo al fallecido en segunda persona, se suplica tanto a Agni como a Soma, los dos transmisores rituales, que en transcurso de este proceso de purificación y sublimación restauren el cuerpo y subsanen los daños que el "pájaro negro"<sup>791</sup>, la hormiga, la serpiente o un animal salvaje<sup>792</sup>, hayan podido causar.

<sup>782</sup> Véase también el verso 8 de este himno, *RV* 10.14.8 y *RV* 10.56.4.

<sup>783</sup> Véase también *RV* 10.14.8; 10.15.14 y *RV* 10.56.1.

<sup>784</sup> § 2.8.7.3.

<sup>785</sup> Witzel 1983.

<sup>786</sup> Esta teoría también es aceptada por Oberlies 1998a, 479-481.

<sup>787</sup> § 2.8.8.1.

<sup>788</sup> Boyer 1901.

<sup>789</sup> Witzel 1983.

<sup>790</sup> Esto sería un claro antecedente de la idea, que se formula en los *brāhmaṇas*, de que los bienes acumulados en el cielo también se consumen y que el fallecido se enfrenta a una segunda muerte (*punarṃr̥tyu*), una vez que se hayan agotado todos sus méritos realizados en vida. La idea de una "nueva muerte", a su vez, habría conducido a la teoría de que el fallecido vuelve a nacer en la tierra.

<sup>791</sup> Un símbolo de la muerte.

<sup>792</sup> Todos estos animales se asocian a la tierra o al mundo subterráneo.

RV 10.16.6

*yát te kṛṣṇáh śakuná ātutóda pipíláh sarpá utá vā śvāpadaḥ |*  
*agníṣ ṭád viśvād agadām kṛṇotu sómas ca yó brāhmaṇām āvivésa ||*

Lo que el pájaro negro te haya arrancado, la hormiga, la serpiente o un animal salvaje, que Agni, que lo devora todo, lo cure y Soma, que ha penetrado en los brahmanes.

El fallecido, a su vez, se debe proteger contra la excesiva voracidad de Agni con una capa protectora:

RV 10.16.7

*agnér várma pári góbbhir vyayasva sám prórṇuṣva pīvasā médasā ca |*  
*nét tvā dhṛṣṇúr hárasā járḥṣāṇo dadhṣg vidhaksyán paryañkháyāte ||*

Rodéate con carne de vaca como escudo contra Agni, cúbrete con grasa y sebo; para que el atrevido animado no te rodee excitado con su llama para devorarte.

Junto al cadáver se entrega a las llamas la copa con la que el fallecido ha realizado sus libaciones, símbolo del cumplimiento de su deber fundamental como hombre: deleitar y alimentar con el humo de las ofrendas a los dioses que conservan, así, su condición de inmortales.

RV 10.16.8

*imám agne camasám mā ví jihvaraḥ priyó devānām utá somyānām |*  
*eṣá yás camasó devapānas tásmin devā amṛtā mādayante ||*

No vuelques esta copa, Agni, querida por los dioses y los bebedores del Soma; de esta copa se sirve a los dioses, en ella los dioses se deleitan en la inmortalidad.

Que el fuego no sólo actúa como mediador, sino que, tal como nos indican los diferentes epítetos de Agni, también existe un aspecto peligroso y violento del fuego, se expresa en el siguiente verso en el que se le llama "devorador de carne" (*kravyād*). Geib<sup>793</sup> defiende que es el fuego del hogar fuera de control, llamado aquí Agni Kravyād, el que "ha entrado en la casa del fallecido" y ha provocado su muerte<sup>794</sup>, basando su argumentación en el hecho de que *kravís* se refiere habitualmente a carne viva y que el

<sup>793</sup> Geib 1975.

<sup>794</sup> Véase también AV 12.2.9.

"devorador de carne" no se puede identificar con el fuego de la cremación puesto que en este himno se insiste precisamente en que Agni no lo consuma<sup>795</sup>. Este aspecto destructivo contrasta con el que es invocado como Agni Jātavedas. Para purificar el fuego descontrolado basta con establecer un nuevo fuego sacrificial<sup>796</sup>. El aspecto destructivo de Agni Kravyād, junto al estado impuro que ha suscitado, se envía lo más lejos posible. El fuego que ha provocado la muerte se manda junto a Yama. Así como el camino establecido por Agni Jātavedas es necesariamente puro, parece que un aspecto central de este otro camino, estrechamente relacionado con la muerte, es el del alejamiento, sin distinguir, en principio, entre elementos puros e impuros.

*RV 10.16.9-10*

*kravyādam agnīm prá hiṇomi dūrām yamārājño gachatu ripravāhāḥ |*  
*ihaivāyām itaro jātāvedā devébhyo havyām vahatu prajānān ||*

Mando lejos al Agni devorador de carne; que se vaya junto a los súbditos de Yama<sup>797</sup>,  
 llevándose lo impuro.

Aquí este otro, Jātavedas, conociendo [el camino], debe trasladar la ofrenda a los dioses.

*yó agniḥ kravyāt pravivésa vo grhām imám pásyann itaram jātāvedasam |*  
*tām harāmi pitṛyajñāya devām sá gharmám invāt paramé sadhāsthe ||*

Este Agni devorador de carne ha entrado en vuestra casa; viendo a este otro Jātavedas,  
 a este dios tomo para la ofrenda a los Padres, que lleve la ofrenda de mantequilla a la  
 sede suprema.

Después de instaurar definitivamente el nuevo fuego ritual, se celebra un sacrificio y una ofrenda en honor de los dioses y de los Padres:

*RV 10.16.11-12*

*yó agniḥ kravyavāhanaḥ pitṛñ yákṣad ṛtāvṛdhah |*  
*préd u havyāni vocati devébhyaś ca pitṛbhya ā ||*

<sup>795</sup> La única diferencia que se introduce en el verso paralelo *AV 12.2.8* es la del adjetivo *devá* ("divino") con el que se caracteriza a Agni Jātavedas, remarcando, así, la diferencia fundamental entre los dos aspectos de Agni.

<sup>796</sup> Véase también *AV 12.2.5*. Unos versos más adelante, en *AV 12.2.9*, se dice que "Agni Kravyād, el que hace rígida a la gente (*jānān dṛmāntam*)" es derribado por el "rayo" del fuego del hogar (*gārhapatya*).

<sup>797</sup> No creo que haya que interpretar mandarlo "junto a los súbditos de Yama" necesariamente en sentido literal, puesto que el reino de Yama, según las demás referencias en este grupo de himnos, se encuentra en las esferas celestiales y es difícil de explicar que se mande a un lugar tan puro el aspecto destructivo del fuego junto con todo lo impuro. Sí creo que se refleja en esta expresión una visión negativa de la muerte. Véase también *AV 12.2.8-10*.



Agni que traslada la carne, que fortalece el Orden Cósmico, sacrifique en honor de los  
Padres,  
que anuncie ante los dioses y los Padres las ofrendas.

*uśántas tvā ní dhīmāhy uśántaḥ sām idhīmahi |*

*uśānn uśatá ā vaha pitṛñ haviṣe áttave ||*

Deseosos te queremos establecer, deseosos te queremos prender,  
deseoso acerca a los Padres deseosos para que consuman la ofrenda.

El epíteto *kravyavāhana* ("el que traslada la carne"), al contrario que *kravyād*, no parece tener connotaciones impuras, pues en el proceso de purificación del fuego (versos 9-12) el oficiante se dirige, en clara oposición al aspecto destructivo, a un nuevo Agni Jātavedas que se caracteriza por fortalecer el *ṛtá* y anunciar las ofrendas a los dioses y a los *pitáras*. Por tanto, *kravyavāhana* se refiere, según Geib<sup>798</sup>, al fuego que traslada la carne, en este caso posiblemente el cadáver del fallecido, como ofrenda.

Es Agni Jātavedas quien debe acercar a los Padres para que reciban la ofrenda. De manera que comprobamos en estos versos que, al menos en la época más tardía del *Ṛgveda*, el camino por el que se acercan los inmortales al sacrificio y el camino por el que se trasladan las ofrendas hacia ellos es el mismo. Es decir, el camino marcado por Agni Jātavedas, por el que tanto dioses como los Padres que han alcanzado el mundo de los inmortales se acercan al ritual, no es otro que el *devayāna*, tal como se describe en los libros más recientes del *Ṛgveda*<sup>799</sup>.

El himno concluye con unas fórmulas con las que se esparce agua para revivificar el lugar de la cremación, volviendo a centrar la atención en el mundo de los vivos.

*RV 10.16.13-14*

*yám tvám agne samádahas tám u nír vāpayā púnah |*

*kiyāmbv átra rohatu pākadūrvā vyālkaśā ||*

Lo que tú, Agni, has quemado, disemínalo.

Que *kiyāmbu*, *pākadūrvā* y *vyālkaśā*<sup>800</sup> broten en este lugar.

*śtíke śtíkávati hlādike hlādikāvati |*

<sup>798</sup> Geib 1975, 217-218; sobre esta cuestión véase también Bloomfield 1924, 13.

<sup>799</sup> *RV* 1.72.7, 1.162.4, 1.183.6, 1.184.6, 10.51.5.

<sup>800</sup> Plantas acuáticas.

*maṇḍūkyā sū sām gama imām sv àgnīm harṣaya ||*

En el frescor refresca; en el regocijo produce regocijo;  
únete a esta rana, anima este Agni.

En consecuencia, *RV* 10.16 se ocupa fundamentalmente de la parte corporal, la parte del fallecido que es considerada una ofrenda y, como tal, es trasladada por el fuego sacrificial, Agni Jātavedas, hacia el mundo de los dioses. El concepto de *ásunīti*, en cambio, engloba los diferentes rituales funerarios dirigidos a mostrarle al fallecido su nuevo destino, de los que este himno forma parte, aunque no trate específicamente del paso del espíritu hacia el Más Allá que es el tema central del himno a Yama que comentaré a continuación.

Después de incinerar los cadáveres se recolectaban los huesos que no se habían quemado. Los huesos, generalmente, se enterraban en la tierra en una ceremonia a la que alude probablemente *RV* 10.18.10-13. Lo que explicaría por qué se habla en un mismo himno de dos destinos de los muertos en el Más Allá, uno en el cielo y otro bajo tierra.

### 2.10.10 El acompañamiento del espíritu: *RV* 10.14

El himno a Yama es el otro himno funerario del que se ha tomado un gran número de citas en los tratados posteriores sobre rituales funerarios. Yama fue el que descubrió el camino hacia el Más Allá. Al ser el primer mortal que ha encontrado el camino hacia la inmortalidad se convirtió en el soberano sobre los que siguieron sus pasos. Como se narra en los cuatro primeros versos del himno *RV* 10.17, Yama y su hermana gemela Yamī nacieron de la unión de su padre Vivasvant, el "resplandeciente" que aquí es considerado un mortal<sup>801</sup>, y de la diosa Saranyū, hija de Tvastṛ, el dios que mantiene el universo en movimiento.

En los seis primeros versos del himno *RV* 10.14 forman parte de un ritual en el que se hace una ofrenda a Yama y a los antepasados (*pitṛyajña*) y representan la invocación de Yama y los Padres que concluyen con una *captatio benevolentiae*. En los versos 7-10, en cambio, se dirige directamente al recién fallecido. Estos versos centrales representan el proceso que anteriormente hemos denominado *ásunīti*: el espíritu del fallecido recibe instrucciones para que pueda avanzar con éxito por el camino de los

<sup>801</sup> En otros himnos posteriores es considerado un dios solar.

antepasados y alcanzar el reino de Yama. Los últimos cuatro versos se dirigen, de nuevo, a Yama y a sus dos perros para pedirles que los supervivientes puedan disfrutar de una larga vida.

*RV 10.14.1-2*

*pareyivāṃsam praváto mahír ánu bahúbhyaḥ pánthām anupaspaśānām |*  
*vaivasvatām saṃgámanaṃ jánānām yamám rájānaṃ havísā duvasya ||*

Al que ha recorrido los grandes precipicios, al que averiguó el sendero (*pánthā*) para muchos,  
 al hijo de Vivasvant, al que reúne los hombres, al rey Yama honra con una ofrenda.

*yamó no gātúm prathamó viveda naiśā gávyūtir ápabhartavā u |*  
*yátrā naḥ pūrve pitáraḥ pareyúr enā jajñānāḥ pathyā ánu svāḥ ||*

Yama nos ha descubierto el primero el paso, ese pasto no se puede arrebatar.

Por donde han transitado nuestros Padres con anterioridad, por ahí han ascendido los nacidos, cada uno por su camino.

Yama ha averiguado el camino hacia el Más Allá para los demás. Una vez que el primero haya abierto el paso, los demás le pueden seguir, cada uno siguiendo su propio camino. La mención de los "grandes precipicios", que ocupan un lugar destacado al comienzo del himno, ha sido interpretada en muchos sentidos. Para Arbman<sup>802</sup> prueba que el mundo de los muertos se encontraba bajo tierra, según la concepción más antigua, tal como se atestigua en otras culturas como la griega arcaica y en los textos védicos más recientes. Asimismo esta imagen se puede interpretar como una referencia a los abismos profundos que uno tiene que superar cuando asciende a una gran altura, o al sol cuando se pone detrás de las montañas<sup>803</sup>. Geldner<sup>804</sup> incluso comenta a raíz del segundo verso que el *R̥gveda* conoce el concepto de *saṃsāra*, pero no la palabra; mientras que Horsch<sup>805</sup> aclara que se trata de escatología védica y que falta toda

<sup>802</sup> Arbman 1927-1928.

<sup>803</sup> Ehni 1890, 96. En la literatura védica, sin embargo, no se asocia el mundo de los muertos tan claramente con el occidente como, por ejemplo, en Egipto. En los *brāhmaṇas* se localiza el mundo de los muertos por debajo del punto más bajo por el que transita el sol en el momento de pasar el cenit: el sur. En otros pasajes es más hacia el occidente. Witzel 1984b defiende que en textos posteriores la imagen cósmica del *pitṛyāna* es la Vía Láctea. Los antepasados convirtiéndose en estrellas logran un lugar más o menos elevado en la cúpula celestial dependiendo de sus méritos y alcanzan, así, un mayor o menor grado de inmortalidad.

<sup>804</sup> Geldner 1892-97, 289.

<sup>805</sup> Horsch 1971, 101.

referencia a una serie de nacimientos. En todo caso, Yama se marcha, como todos los mortales que siguen tras él, el primero hacia los grandes abismos, los supera y encuentra el camino al cielo. Además, parece que aquí se describe un primer peligro que tiene que sortear el espíritu que quiera alcanzar las esferas celestiales.

En los versos 3-6 se invoca a los diferentes grupos de sacerdotes míticos que han logrado seguir los pasos de Yama y han adquirido el *status* de *pitáras*. Éstos, igual que los personajes divinizados dignos de Soma<sup>806</sup> a los que rindieron culto, son invitados a acercarse por el camino ritual a sentarse sobre el *barhís*, la hierba sagrada que se esparce alrededor del fuego al que se entregan las ofrendas. Cada uno recibe sus ofrendas específicas, pues las ofrendas que se vierten con la exclamación *svāhā* van dirigidas a los dioses, las que se ofrecen pronunciando *svadhā* se destinan a los *pitáras*.

*RV* 10.14.3-6

*mātalī kavyair yamó āṅgirobhir bṛhaspátir íkvabhir vāvṛdhānāḥ |*

*yāms ca devā vāvṛdhūr yé ca devān svāhānyé svadhāyānyé madanti ||*

Mātalī<sup>807</sup> engrandecido por los sabios, Yama por los *āṅgirasas*<sup>808</sup>, Bṛhaspati<sup>809</sup> por los cantores,

tanto los que los dioses han engrandecido, como los que han engrandecido a los dioses, se alimentan, los unos con la llamada sacrificial (*svāhā*), los otros con la llamada de la ofrenda para los Padres (*svadhā*).

*imāṃ yama prastaráṃ ā hí śídāṅgirobhiḥ pitṛbhiḥ saṃvidānāḥ |*

*ā tvā mántrāḥ kaviśastā vahantv enā rājan haviṣā mādayasva ||*

Yama, siéntate, pues, sobre esta hierba sagrada en concordia con los *āṅgirasas*, con los Padres.

<sup>806</sup> Soma es el líquido sagrado que preparan los sacerdotes en complejos rituales y que representa la fuerza cósmica gracias a la cual los dioses conservan su poder.

<sup>807</sup> Mātalī es el conductor del carro de Indra.

<sup>808</sup> Los *āṅgirasas* son los ayudantes de Agni entorno al sacrificio, los sacerdotes de Agni, que según la *Taittirīya-Saṃhitā* fueron los últimos en ser divinizados: *āṅgirasō vā itā uttamāḥ suvargāṃ lokāṃ āyan* ("Los *Āṅgirasas* fueron los últimos en alcanzar el cielo"; *Taittirīya-Saṃhitā* 2.6.3.1.4). Pero antes tuvieron que aprender cómo hacer las cosas: *nā tvā nīr abhākṣam ity abravīd āṅgirasā imé sattām āsate té || suvargāṃ lokāṃ nā prā jānanti tébhya idām brāhmaṇam brūhi té suvargāṃ lokāṃ yānto yā eṣām paśāvas tāms te dāsyantīti tād ebhyo 'bravīt té suvargāṃ lokāṃ yānto yā eṣām paśāva āsan tām asmā adadus* ("[Manu]: Los *āṅgirasas* celebran aquí un *sattra*; ellos no pueden discernir el mundo celestial. Coméntales este *brāhmaṇa*, 'cuando se van hacia el mundo celestial, te entregarán su ganado.' Se lo comentó y ellos cuando se fueron hacia el mundo celestial le entregaron su ganado"; *Taittirīya-Saṃhitā* 3.1.9.4.5-5.2). Una idea que aparece con cierta frecuencia en el *Yajurveda* es que incluso los dioses se tuvieron que ganar la inmortalidad y el cielo. En cambio, en el *Rgveda* los dioses nacen inmortales y al ser originariamente celestes sólo tienen que asegurarse la permanencia a través del Soma.

<sup>809</sup> Literalmente "Señor de la Plegaria".

Que los mantras<sup>810</sup> entonados por los cantores te acerquen; deléitate, rey, con esta ofrenda.

*āngirobhir ā gahi yajñīyebhir yāma vairūpaír ihá mādayasva |*  
*vīvasvantaṃ huve yáḥ pitā te 'smín yajñé barhīṣy ā niśádyā ||*

Acércate junto con los *āṅgirasas* dignos de ofrendas, Yama, deléitate aquí junto con los *vairūpas*<sup>811</sup>.

Convoco a Vivasvant, que es tu padre, a sentarse en esta ofrenda sobre la hierba sagrada.

*āṅgirasō naḥ pitāro nāvagvā átharvāṇo bhṛgavaḥ somyāsaḥ |*  
*téṣāṃ vayāṃ sumataú yajñīyānām ápi bhadré saumanasé syāma ||*

Nuestros Padres, los *āṅgirasas*, los *navagvas*, los *atharvanas*, los *bhṛgus*<sup>812</sup> dignos de Soma;

queremos disfrutar del favor de éstos, dignos de la ofrenda, de su próspera benevolencia.

Es relevante que Yama y los Padres no se acercan a la ofrenda por el camino que ha descubierto Yama, mencionado en los versos anteriores, sino por la vía ritual por la que se convoca a los inmortales a participar de las ofrendas. Es decir, los que se hayan integrado en el mundo de los inmortales vuelven a entrar en contacto con el mundo mortal a través de la conexión establecida mediante el ritual.

En la parte central de este himno cambia el sujeto que ahora pasa a ser el fallecido al que se le dan las últimas instrucciones para que avance por el camino de los antepasados hasta que se encuentre con Yama y Varuṇa, los dos soberanos del Más Allá. Con estos versos se pretende guiar el espíritu y acompañarlo en su viaje hacia el cielo más elevado<sup>813</sup> donde, además de encontrarse con Yama y los *pitáras*, se junta de nuevo con sus "ofrendas y donaciones" (*iṣṭāpūrtā*)<sup>814</sup> realizadas en vida.

RV 10.14.7-8

<sup>810</sup> Un *mantra* es un verso tomado de uno de los himnos védicos.

<sup>811</sup> Los *vairūpas* conforman una clase sacerdotal relacionada con los *āṅgirasas*.

<sup>812</sup> *Āṅgirasas*, *navagvas*, *atharvanas* y *bhṛgus* son descendientes de sacerdotes míticos que, igual que los Padres, alcanzaron la inmortalidad.

<sup>813</sup> Por tanto, no cabe la menor duda de que en este himno el reino de Yama se localizaba en las esferas celestiales.

<sup>814</sup> *Iṣṭāpūrtā* es un compuesto formado de *iṣṭā*, "ofrendas" (a los dioses) y *pūrtā*, "donaciones" (a otros humanos); Bodewitz *per litteras*; cf. Sakamoto-Gotō 2000.

*prēhi prēhi pathibhiḥ pūrvyēbhir yātrā naḥ pūrve pitāraḥ pareyūḥ |*  
*ubhā rājānā svadhāyā mādantā yamām paśyāsi vāruṇaṃ ca devām ||*

Avanza, avanza por los caminos antiguos, por los que avanzaron los Padres que nos precedieron.

A ambos soberanos has de ver, que se deleitan con lo propio de ellos, a Yama y al dios Varuṇa<sup>815</sup>.

*sām gachasva pitṛbhiḥ sām yamēneṣṭāpūrtēna paramē vyòman |*  
*hitvāyāvadyām pūnar āstam éhi sām gachasva tanvā suvārcāḥ ||*

Reúnete con los Padres, con Yama, con tus ofrendas en el cielo más elevado.

Dejando atrás toda tacha vuelve de nuevo a la casa; únete al cuerpo esplendoroso.

Aunque en un principio parezca que todos los nacidos puedan emprender este camino, únicamente logra llegar a la meta el que haya conseguido deshacerse de toda tacha que le impida desplegar su esplendor. Sólo entonces el fallecido se encuentra con sus ofrendas "en el cielo más elevado"<sup>816</sup> y el "cuerpo esplendoroso" que, como podemos suponer, no es otro que el cadáver transformado y sublimado del fallecido, entregado como su última ofrenda.

De modo que ya podemos deducir dos conclusiones de la parte que hemos estudiado hasta ahora: en primer lugar, que tiene que haber una forma de llegar junto a Yama que no implique el fuego y la cremación del cadáver y en segundo lugar, que, al menos en este otro himno del libro X, se creía en una dualidad cuerpo-espíritu del ser humano.

Ya comentamos que la idea de que el fallecido vuelve a "casa" se puede interpretar en el sentido de que el mundo de Yama representa su casa espiritual y que la vuelta a casa significa la vuelta a sus orígenes espirituales<sup>817</sup>. La segunda posibilidad sería entenderlo en sentido literal como una referencia a la vuelta a la casa familiar, por lo que se trataría de un testimonio de la creencia de que los fallecidos se vuelven a

<sup>815</sup> Yama y Varuṇa son los dos soberanos del panteón védico; el primero reina sobre los antepasados, el segundo sobre los dioses.

<sup>816</sup> Este mundo también se denomina "lugar de los bienhechores" (*sukṛtām ulokām*) en *RV* 10.16.4 y "lugar de las buenas acciones" (*sukṛtām lokām*) en otros pasajes.

<sup>817</sup> Para Keith 1925, II, 405 el concepto de *ásunīti* implica que los espíritus son guiados a su casa celestial. Según *RV* 10.16.3 todo vuelve al lugar en el que se sustenta y recuérdese también la imagen del árbol invertido en *RV* 1.24.7. No se menciona implícitamente el *ásu* del fallecido en este contexto, pero no cabe duda de que su lugar de sustento sea la esfera celestial. También las ascendencia del propio Yama (§ 2.12.2) refuerza esta idea. Narahari 1944, 179-180, en cambio, rechaza la idea de que la vuelta a casa se refiera al Más Allá.

reencarnar en la misma familia<sup>818</sup>. También cabría la posibilidad de que el mismo cuerpo esplendoroso sea considerado su casa. Dada la poca información que nos ofrecen las *saṃhitās* acerca de la escatología y el origen espiritual del hombre, es aventurado adoptar una interpretación y descartar otras. Aun así, me parece más coherente considerar que la vuelta a casa sucede en el Más Allá.

Se puede considerar que en este octavo verso y en el verso paralelo del himno a Agni (*RV* 10.16.5) se encuentran de nuevo los dos caminos que hemos tratado de diferenciar, cerrándose, así, una especie de círculo: todos los elementos que han partido hacia el Más Allá y que han superado los procesos de purificación se vuelven a encontrar y a juntar en la esfera más elevada del cielo, en el mundo inmortal.

El verso 9 representa una especie de paréntesis en las instrucciones dirigidas en segunda persona al fallecido; antes de proseguir con la descripción de una imagen del Más Allá como un *locus amoenus*<sup>819</sup> preparado por los *pitáras*, se trata de alejar todo elemento ajeno que no tiene cabida en aquel lugar.

*RV* 10.14.9

*āpeta vīta ví ca sarpatāto 'smā etām pitāro lokām akran |*

*āhobhir adbhīr aktūbhir vyāktam yamó dadāty avasānam asmai ||*

Desapareced, dispersaos, arrastraos lejos de aquí; para él los Padres han preparado este lugar.

Un lugar de descanso adornado por días, aguas y noches, le entrega Yama.

En los versos 10-12 se describen los dos perros de Yama<sup>820</sup> que se interponen en el paso del fallecido hacia el Más Allá y se dan instrucciones de cómo superarlos:

*RV* 10.14.10-12

*āti drava sārameyaū śvānau caturakṣau śabālau sādhnā pathā |*

*āthā pitṛñ suvidātrām ūpehi yamēna yé sadhamādam mādanti ||*

Por el camino recto, pasa rápidamente junto a los dos perros descendientes de Sāramā<sup>821</sup>, moteados y de cuatro ojos,

<sup>818</sup> Esta segunda interpretación es defendida por Witzel 1983. Para Narahari 1944, 336 se trata de un testimonio de la transmigración. Horsch 1971, 103 prefiere la interpretación de Geldner, quien asume el verso alude, por un lado, a la vuelta del antepasado a su casa durante la ofrenda y, por otro, a la adopción de un nuevo cuerpo impoluto en el cielo.

<sup>819</sup> Un imaginario muy parecido encontramos también en otros pueblos indoeuropeos; véase Velasco López 2001.

<sup>820</sup> Los perros de Yama también se mencionan en *RV* 7.55.2-5; *AV* 5.30.6, 8.1.9, 8.2.11, 8.8.11, 18.2.12-13.

después acércate a los Padres benévolos que celebran banquetes junto a Yama.

*yaú te śvānau yama rakṣitārau caturakṣaú pathiráḁṣī ṇṛcáḁṣasau |*  
*tābhyāṃ enam pári dehi rājan svastí cāsmā anamīvāṃ ca dhehi ||*

Tus dos perros, Yama, los guardianes de cuatro ojos, guardianes del camino, los vigilantes de los hombres;  
 confíalo a éstos, oh rey, y concédele buena fortuna y salud.

*urūṇasāv asutíṇā udumbalaú yamāsya dūtaú carato jánāṃ ānu |*  
*tāv asmābhyāṃ dṛśāye sūryāya púnar dātām ásum adyéhā bhadrām ||*

Los dos de morro achatado, moteados, que se sacian con las almas, los mensajeros de Yama que persiguen a los hombres.

Que éstos dos nos hagan ver de nuevo el sol, que nos concedan aquí y ahora una vida afortunada.

Estos perros actúan como guardianes y vigilantes de los caminos por lo que es necesario sortearlos. Aquí no parecen tan aterradores como se describen en *RV* 7.55.2-3 donde se dan las instrucciones para dormirlos o distraerlos indicándoles que ladren a los ladrones, es decir, que se ocupen de los malvados y dejen pasar a los buenos. Aun así, hay que darse prisa al pasarlos. Sin embargo, una vez que se ha conseguido pasar de largo actúan como psicopompos. La imagen de perros infernales que actúan como guardianes de la entrada al Más Allá la encontramos también en otras culturas<sup>822</sup>. Su función concuerda perfectamente con la misión del perro guardián: dejar pasar al que le corresponde y atacar al que pretende pasar sin reunir las condiciones necesarias. En ningún momento se menciona explícitamente que cierran el paso a los que no se merecen avanzar por este camino, pero es de suponer que las almas que se acercan sin tener derecho a recorrer el camino al cielo no corren la misma suerte, pues, serían precisamente las almas con las que se sacian los perros<sup>823</sup>. Sus cuatro ojos nos pueden inducir a pensar que llevan a cabo su vigilancia en el plano horizontal, es decir, sobre la tierra. Los perros, en tal caso, cumplirían tres funciones: ser guardianes, guías y elegir

<sup>821</sup> La perra divina que espío para Indra el lugar donde Vala había escondido las vacas sagradas (*RV* 10.108).

<sup>822</sup> Compárese con Cérbero en la mitología griega, aunque en este caso su función es la de guardar la salida.

<sup>823</sup> *Asutíṇā* significa literalmente los dos que "devoran" o "se sacian con los espíritus". Según Schlerath 1968, 149 representan la amenaza real de aniquilación. Bodewitz 1991, 44 precisa que los perros no matan a sus víctimas sino que vagando por la tierra tan sólo atrapan el *ásu* de sus víctimas muertas por la separación continuada entre su espíritu y su cuerpo.



entre los muertos los candidatos a morir. Bloomfield<sup>824</sup>, a su vez, considera que los dos perros ya se describen con algunos rasgos que apuntan a la posterior identificación de los dos con el sol y la luna en los *brāhmaṇas*<sup>825</sup>.

Los versos 13-15 acompañan propiamente el *pitṛyajña*, el sacrificio dirigido a Yama y a los Padres, que aquí son invocados como *ṛṣis*, los sabios poetas que compusieron los himnos védicos, y que, por supuesto, ha de ser transmitido por Agni:

*RV 10.14.13-15*

*yamāya sōmaṃ sunuta yamāya juhutā haviḥ |*

*yamāṃ ha yajñó gachaty agnīdūto āraṃkṛtaḥ ||*

Para Yama exprime el Soma, a Yama ofrece la ofrenda;

pues hacia Yama va el sacrificio preparado transmitido por Agni.

*yamāya ghṛtāvad dhavīr juhōta prā ca tiṣṭhata |*

*sā no devéṣv ā yamad dīrghām āyuh prā jīvāse ||*

Ofreced a Yama una ofrenda de mantequilla y erigidla,

que interceda ante los dioses a nuestro favor, para que tengamos una larga vida<sup>826</sup>.

*yamāya mādhumattamaṃ rājñe havyāṃ juhōtana |*

*idāṃ náma ṛṣibhyaḥ pūrvajébhyaḥ pūrvēbhyaḥ pathikṛdbhyaḥ ||*

Ofreced a Yama la ofrenda más dulce en el sacrificio.

Esta invocación es para los *ṛṣis*, nacidos en otros tiempos, los anteriores preparadores del camino.

El himno concluye con una indicación temporal y una espacial que prueban que este camino no es inmediato: el espíritu del fallecido ha de volar al menos durante los

<sup>824</sup> Bloomfield 1893, 170.

<sup>825</sup> Véase *Kauṣṭhīki-Brāhmaṇa* 2.9: 'har vāi śabalo rātriḥ śyāmaḥ' ("Śabala es el día; Śyāma la noche"). En *JB* 1.6 Śyāma y Śabala se identifican respectivamente con la noche y el día. Todo lo que se ofrece de noche cae en poder del primero; lo que se ofrece de día, del segundo. Por ello el mejor momento para colocarles comida delante de sus morros y pasarlos es al amanecer y al atardecer; cf. § 3.5.

<sup>826</sup> Oldenberg 1912, 212 recuerda que Boyer 1901, 464 y Windisch 1908, 58 encuentran en este verso el rastro de una creencia en la transmigración, mientras él, igual que Keith 1910, lo pone en duda y defiende que el que recita el verso desea una larga y feliz vida en este mundo, regido y protegido por los dioses.

tres días en los que se celebra la preparación del Soma del *trikadruka*<sup>827</sup> y en este tiempo ha de cruzar las seis esferas<sup>828</sup> que le separan del mundo de los inmortales.

*RV* 10.14.16

*trikadrukebhiḥ patati śál urvīr ékam íd bṛhát |*

*triṣṭúb gāyatrī chándāṃsi sárva tá yamá áhitā ||*

Vuela durante los días del Trikadruka; seis son los espacios, un solo es el inmenso.

Triṣṭubh, gāyatrī, los metros, todos éstos han sido basados en Yama.

## 2.10.11 Resumen de las características de los dos caminos

En consecuencia, partiendo de la información que nos ofrecen los himnos *RV* 10.14 y 10.16, podemos resumir las características de los dos caminos con las siguientes consideraciones<sup>829</sup>:

- *RV* 10.14 y *RV* 10.16 son en gran medida complementarios.
- Cada uno describe un camino hacia el Más Allá; *RV* 10.16 se centra en el traslado y la transformación del cuerpo (*tanú*) del fallecido, *RV* 10.14 en el paso del espíritu o fuerza espiritual (*ásu*).
- Común a los dos es que todo lo que se traslada por estas dos vías desde la tierra al cielo se encuentra de nuevo en el mundo celestial. Así, el espíritu del fallecido se encuentra con los Padres, con los bienhechores (*sukṛtās*), con las ofrendas que ha realizado en vida (*iṣṭapūrta*) y, sobre todo, se une a su cuerpo purificado.
- Partimos de una concepción dualista del ser humano; a pesar de que en ambos himnos se insertan versos dirigidos en segunda persona al fallecido y a pesar de que la separación entre cuerpo y personalidad individual queda mucho menos que clara. El hombre se forma de muchos elementos y de diferentes partes, pero su esencia, lo que en las regiones celestiales conforma el ser inmortal consiste en su espíritu y su

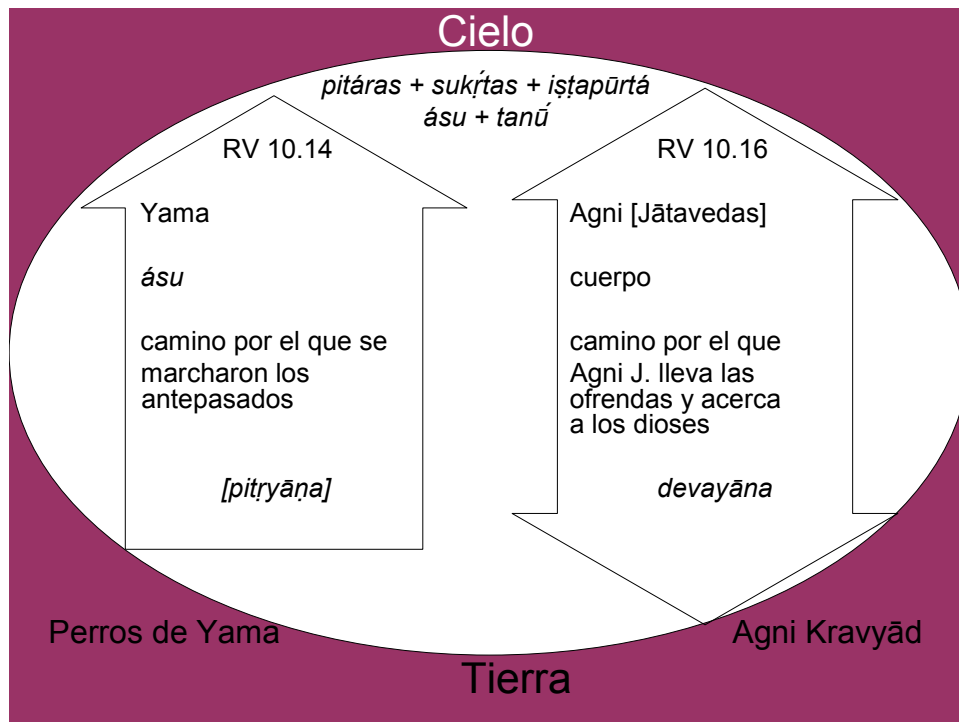
<sup>827</sup> Este ritual se celebraba probablemente durante los tres días posteriores a la cremación.

<sup>828</sup> Las seis esferas se refieren posiblemente a las tres esferas del "espacio intermedio" (*antārikṣa*), la atmósfera, y a las tres esferas celestiales, puesto que el mundo inmortal se encuentra en el "cielo más elevado" (*RV* 10.14.8; véase también *RV* 1.31.15 o 1.125.5).

<sup>829</sup> Véase también el CUADRO 1.

"cuerpo esplendoroso", ya sea el cuerpo formado según su deseo, ya sea su cuerpo depurado por el fuego.

- Podemos observar, además, que la actitud general del fallecido es pasiva en el himno dirigido a Agni, mientras que en el himno a Yama es claramente activa. En el primer himno el cadáver es ofrecido, trasladado y transformado por Agni, mientras que en el segundo himno se dan instrucciones concretas al fallecido para que encuentre su camino. Agni Jātavedas es el actor principal en el primer himno. A Yama, en cambio, sólo le corresponde el papel de descubridor; el camino tiene que ser recorrido por el fallecido mismo.
- Por el camino ritual los dioses se mueven con total libertad y, si el sacrificio se ha realizado correctamente, reciben por mediación de Agni Jātavedas las ofrendas sin demora. Con excepción de los alimentos para los dioses, todo lo que transita por él, incluso los caballos sacrificados, se mueve libremente en ambas direcciones. Este camino está abierto en el momento en que el fuego del sacrificio esté establecido. No ocurre lo mismo con el camino de los antepasados, descubierto por Yama, pues sólo se abre para el espíritu del recién fallecido y los elementos impuros relacionados con su muerte. Es de sentido único y, una vez que los antepasados, tras alcanzar la inmortalidad, se hayan convertido en Padres, se acercan al fuego en el que se les rinde culto por el mismo camino que los dioses. A juzgar por los elementos que lo describen, el camino de Yama no es directo. Tampoco es inmediato, puesto que no concluye hasta que el fallecido se integre plenamente en el seno de los *pitáras*.
- Es probable que todos los que mueran y reciban los cultos precisos, emprendan su paso al Más Allá por estos dos caminos. El cadáver, como ofrenda final, es trasladado y transformado por Agni Jātavedas; el espíritu sigue los pasos de Yama. Sin embargo, parece que sólo unos pocos alcanzan la meta final, el mundo de los *pitáras*. En los dos caminos se mencionan peligros que hay que sortear: el fuego que puede consumir del todo el cuerpo, los precipicios y los perros de Yama que amenazan con devorar el *ásu*. Por tanto, es de suponer que todos aquellos que no alcancen finalmente las regiones celestiales, fracasen precisamente en el intento de superar estos peligros.



CUADRO 1

### 2.10.12 La doble pervivencia: *RV* 10.56

El himno *RV* 10.56 no se incluye generalmente entre los himnos funerarios y su función ha sido discutida<sup>830</sup> ya que, al menos la primera mitad del himno, se centra en el traslado del "caballo ganador" (*vājín*) a las regiones celestiales y pretende integrarlo en el grupo de los caballos celestes<sup>831</sup>. Es posible que se tratara de un himno funerario para un caballo victorioso en batallas o carreras<sup>832</sup>; en todo caso no parece que esté tan estrechamente relacionado con el *ásvamedha*<sup>833</sup> como *RV* 1.162 y 1.163. Sin embargo, ya desde antiguo, se ha defendido otra interpretación. Sāyaṇa lo considera un himno funerario compuesto por Bṛhaduktha para los rituales fúnebres de su hijo Vājín<sup>834</sup>, lo que explicaría el final del himno<sup>835</sup>. Brereton<sup>836</sup>, a su vez, propone que la imagen del

<sup>830</sup> Un resumen de esta discusión se encuentra en Brereton en prensa.

<sup>831</sup> *RV* 7.38.8; 7.40.6 y 10.64.6.

<sup>832</sup> Geldner 1951; Doniger O'Flaherty 1981, 93-95. Renou 1955-1969, XVI, 133, en cambio, admite la posibilidad de que el himno no se refiera en absoluto a un caballo.

<sup>833</sup> Oldenberg 1912, 258-259 defiende la relación del comienzo de este himno y de aspectos estructurales con el *ásvamedha*.

<sup>834</sup> Sāyaṇa interpreta, por tanto, *vājín* como nombre propio y no como adjetivo ("fuerte, valiente") ni como nombre común ("caballo corredor o de batalla, héroe").

<sup>835</sup> Geldner 1951, quien descarta que *vājín* sea empleado en este himno como nombre propio, admite no obstante que se trata del único verso que fundamentaría la tesis de Sāyaṇa. Su comentario se ve reforzado

caballo vencedor que se dirige hacia el cielo no es más que una metáfora con la que se describe la actuación del fuego funerario y que se trata en realidad de un himno compuesto para las ceremonias fúnebres del propio Bṛhaduktha.

Este himno destaca por sus continuas indentificaciones. El cuerpo del fallecido se integra en Agni, una vez incorporado en el fuego es concebido como *vājín* que corre hacia el cielo. Del fuego pasa al sol, al fuego celestial y es identificado con el cielo, el *ásura*<sup>837</sup>; lo que, a su vez, "convierte" a los hijos en *aṅgirasas*<sup>838</sup>.

En el primer verso se mencionan tres luces, la terrestre, la de la atmósfera (el sol) y la más elevada en el Más Allá, a las que el protagonista, al menos de la primera mitad del himno, se debe unir sucesivamente:

*RV 10.56.1-3*

*idāṃ ta ékam parā ū ta ékaṃ tṛtīyena jyótiṣā sām viśasva |*  
*saṃvéśane tanvās cārur edhi priyó devānām paramé janitre ||*

Ésta es una, más allá se encuentra tu otra, únete con la tercera luz.

Hermosa sea tu reunificación con tu cuerpo, querido por los dioses en tu lugar de nacimiento más elevado.

*tanūṣ te vājín tanvām náyantī vāmám asmábhyaṃ dhātu śárma túbhyaṃ |*  
*áhruto mahó dharuṇāya devān divīva jyótiḥ svám ā mimīyāḥ ||*

Que tu cuerpo, caballo vencedor, llevando su cuerpo, nos proporcione bienestar a nosotros, abrigo para ti;

que tú, erguido para llevar a los grandes dioses, cambies tu propia luz como en el cielo.

*vājy āsi vājinenā suvenīḥ suvitá stómaṃ suvitó dívaṃ gāḥ |*  
*suvitó dhárma prathamānu satyā suvitó devān suvitó 'nu pátma ||*

Tú eres un caballo vencedor con fuerza vencedora, deseoso persigue feliz la alabanza, feliz el cielo;

feliz el sustento primordial conforme a la verdad, feliz hacia los dioses, feliz a lo largo de tu vuelo.

---

por el hecho de que el primer verso se recoge en un himno funerario del *Atharvaveda* (*AV* 18.3.7). Además, se afirma en *KausS* 80.36 que fue recitado cuando el cortejo fúnebre se dirigía hacia el lugar de la cremación.

<sup>836</sup> Brereton en prensa.

<sup>837</sup> Recordemos que los hijos del mítico sacerdote Atharvan, que rinden culto al fuego, se consideran hijos del cielo.

<sup>838</sup> *RV* 3.53.7.

Siguiendo a Brereton sería el fallecido el que, uniéndose primero al fuego, luego al sol y en tercer lugar a la luz celestial, tomaría de nuevo un cuerpo en su nacimiento más elevado junto a los dioses. De modo que *vājín* en los versos 2-3 no sería más que un epíteto del fuego que traslada a los fallecidos. También en otros himnos<sup>839</sup> Agni es comparado con un caballo ganador. Además, Brereton distingue este fuego, cuya función es la de "guiar el cuerpo" (*tanvāṃ náyanti*)<sup>840</sup>, del fuego sacrificial, reservado para dioses y ofrendas, aunque ambos fuegos sigan el mismo curso. Aceptando el comentario personal de Stephanie Jamison asume que *tanvāṃ náyanti* alude al mismo proceso que el término *ásunīti*<sup>841</sup> en *RV* 10.16.2. Sin embargo, a pesar de que *ásunīti* se puede interpretar en un sentido más amplio, también es posible que la analogía entre las dos descripciones implique precisamente que no son lo mismo, pues, como hemos defendido a lo largo de este capítulo, guiar el cuerpo (*tanū*) hacia las regiones celestiales no es lo mismo que guiar el espíritu (*ásu*).

Brereton identifica el cuarto verso como el verso central, como uno de los versos *omphalos*<sup>842</sup> descritos por Jamison, versos especialmente oscuros en los que se produce un cambio de tema pero que son clave para todo el himno.

*RV* 10.56.4

*mahimná eṣām pitāraś canésire devā devéṣv adadhur āpi krátum |*  
*sám avivyacur utá yāny átviṣur aiśāṃ tanūṣu ní viviṣuḥ púnah ||*

Ni siquiera los Padres han dominado la grandeza de éstos. Los dioses dispusieron el poder entre los divinos;  
 recolectaron las cosas que relucían y las depositaron de nuevo en sus cuerpos.

Especialmente la segunda parte de este verso nos recuerda la reunión en el Más Allá del fallecido con su cuerpo y todas sus ofrendas que se mencionan en los himnos que acabamos de comentar<sup>843</sup>. De modo que quizá se puede interpretar el neutro plural (*yāni*) en este sentido<sup>844</sup>.

<sup>839</sup> *RV* 2.10.1; 4.15.1; 5.56.7; 8.84.8, entre otros.

<sup>840</sup> *RV* 10.56.2.

<sup>841</sup> Recuérdese que *náyanti* y *ásunīti* se construyen a partir de la misma raíz verbal. Véase también Renou 1955-1969, XVI, 133.

<sup>842</sup> El papel central que desempeñan estos versos centrales es analizado por Jamison 2004.

<sup>843</sup> Recuérdese los términos *iṣṭapūrtá* o *śéṣaḥ*; véase también *sukṛtás*; cf § 2.16.2.

<sup>844</sup> Brereton propone *śárīrāni* como supuesto antecedente de esta forma en neutro plural y recuerda el verso *RV* 10.16.3; no obstante, la referencia a este verso no ayuda mucho, puesto que ahí *śárīraiḥ* describe precisamente las partes con las que una parte del fallecido se integra en las plantas, una parte que no alcanza la esfera celeste. Como argumento a favor de la idea de Brereton se podría considerar *RV*

*RV* 10.56.5-7

*sáhobhir víśvam pári cakramū rájah pūrvā dhāmāny ámitā mīmānāḥ |*

*tanūṣu víśvā bhúvanā ní yemire prāsārayanta purudhā prajā ánu ||*

Con sus fuerzas han rodeado toda la atmósfera<sup>845</sup>, midiendo lo inmensurable, las antiguas moradas.

Todos los seres han dependido de sus cuerpos; se extendieron de forma variada a través de su descendencia.

*dvidhā sūnávó 'suram svarvidam āsthāpayanta tṛtīyena kármanā |*

*svām prajāṃ pitārah pítṛyaṃ sāha āvareṣv adadhus tántum ātatam ||*

Los hijos al ser su tercera obra le dieron doble continuación al *ásura* que contempla la luz celestial.

Los padres han depositado su propagación, la potestad paterna, el hilo tensado, en sus descendientes.

*nāvā ná kṣódaḥ pradīsaḥ pṛthivyāḥ svastibhir áti durgāṇi vísvā |*

*svām prajāṃ bṛhāduktho mahitvāvareṣv adadhād ā páreṣu ||*

Como en barco en todas las direcciones terrestres la marea supera todas las dificultades con éxito;

Bṛhaduktha gracias a su poder ha colocado su propia propagación entre los posteriores, entre los anteriores.

Es significativo que el sujeto al final del quinto verso siga siendo "todos los seres" y no, como quizá uno pueda esperar, los cuerpos. La explicación la encontramos al final del siguiente verso, pues lo que el padre transmite a sus hijos, el hilo que pasa de generación en generación, la "potestad paterna", es en realidad una conexión espiritual.

La doble continuidad que los hijos le otorgan a su padre divinizado se plasma, por un lado, en su propia existencia, puesto que el padre con su tercera obra – al haber engendrado hijos –, ha cumplido con los tres deberes de un brahmán<sup>846</sup> y logra, así,

1.162.19, donde el sacerdote procura reconstruir el caballo en el Más Allá, después de haberlo despedazado. Sin embargo, el término empleado para los miembros del caballo sacrificado, despedazados conforme al ritual, es *gātra*. Tampoco consta de que el cadáver del fallecido sea desmembrado ritualmente antes de ser entregado a las llamas de Agni.

<sup>845</sup> *Rájas* no es tanto la atmósfera como lo equivalente al espacio intermedio, sino una esfera misteriosa.

<sup>846</sup> *TS* 6.3.10.5.

contemplar la luz celestial. Por otro lado, los hijos aseguran la pervivencia del padre al realizar los cultos necesarios en su honor.

En el último verso se compara la labor de Bṛhaduktha con un barco que se mueve con éxito en todas direcciones en el plano terrenal. El hecho de que se diga que ha colocado su prole entre los posteriores – sus descendientes – y los anteriores – los antepasados que han alcanzado el mundo celestial–, nos puede hacer pensar que es el propio Bṛhaduktha el que ha compuesto el himno en honor de un hijo muerto, que concordaría, como hemos visto más arriba, con la interpretación de Sāyaṇa. Esta teoría, sin embargo, no encaja con el verso anterior donde es indiscutiblemente el padre el que ocupa un lugar preeminente en el cielo. En cambio, si consideramos que al menos la segunda parte del himno gira en torno al tema de la doble pervivencia, la individual en el cielo y la colectiva en la descendencia, y aceptamos que *prajā* se puede referir a los dos, nos acercamos a la posición de Brereton, quien defiende, como ya hemos mencionado, que se trata de un himno funerario compuesto para los rituales funerarios del propio Bṛhaduktha.

Podemos concluir que gracias al ritual celebrado en su honor, los méritos trasladados con anterioridad y la transformación de su cadáver se forma el cuerpo espiritual. Los dioses recolectan todo lo que es suyo en las esferas inmortales y lo incorporan en su nuevo cuerpo celestial. En cambio, la potestad paterna pervive en sus hijos, a través del hilo depositado en ellos. Es decir, en contra de toda lógica aparente, el padre pervive en cierta manera espiritualmente en sus hijos y corporalmente en el mundo divino. No obstante, no hay que olvidar que es el espíritu del hombre el que se une de nuevo a un cuerpo en el Más Allá.



## 2.11 Los dos caminos y su evolución en las *saṃhitās*

### 2.11.1 La imagen de las dos vías

Antes de proceder a una especie de resumen de los principales elementos que hemos estudiado en los apartados anteriores y de proseguir con el análisis de los posibles pasos que han conducido a la formulación de la doctrina de los dos caminos, conviene mencionar un estudio comparativo sobre este tema de Lincoln<sup>847</sup>; pues sus resultados no coinciden con las interpretaciones que se han desarrollado hasta ahora ni con las conclusiones que se expondrán más adelante.

Lincoln parte de la idea de que en una serie de escatologías indoeuropeas<sup>848</sup> el fallecido que se dirige hacia el Más Allá se encuentra en algún momento con una bifurcación que separa el camino en dos rutas alternativas<sup>849</sup>. Una de ellas se caracteriza por ser luminosa, recta y de fácil tránsito, y asciende a un Más Allá celestial, en el que los fallecidos celebran banquetes en compañía de los dioses. La otra, en contraste con la primera, oscura, deprimente, torcida y traicionera, conduce a un inframundo marcado por el aburrimiento, el sufrimiento, la suciedad y la mala comida<sup>850</sup>.

Quizá hubiera sido más apropiado citar su trabajo más adelante al tratar la teoría de los dos caminos en las *upaniṣads*, si no fuera porque él basa su teoría en citas del *Ṛg-* y del *Atharvaveda*<sup>851</sup>. La imagen resultante de su estudio parece, en cierta medida, creada a partir de una especie de popurrí que recoge las piezas de las diferentes tradiciones y que, sin embargo, no se parece a ninguna en concreto<sup>852</sup>. Esto nos lleva a una cuestión central de cualquier estudio comparativo: antes de comparar dos culturas es indispensable profundizar en el análisis de cada una de ellas, sin tratar de explicarlas a través de un modelo creado precisamente para comprenderlas mejor. Sin duda presento la problemática de un modo un tanto hipercaracterizado, pero sirve como

<sup>847</sup> Lincoln 1991.

<sup>848</sup> Sin embargo, no toma en consideración datos de otras culturas no indoeuropeas.

<sup>849</sup> Como ejemplos de otras culturas cita, entre otros, Platón, *Gorgias* 524a y *Fedón* 107e, las laminillas órficas, Parménides y Virgilio, *Eneida* 6.540-543.

<sup>850</sup> Lincoln 1991, 119.

<sup>851</sup> Como ejemplos de la descripción de los dos caminos *devayāna* y *pitṛyāna* cita *RV* 10.2.3, 7 y *AV* 15.12.5, sólo del *devayāna* *RV* 1.46.11; 1.162.21; 3.54.5; 7.76.2; 10.98.11 y del *pitṛyāna* *RV* 10.14.1-2 y 7-10.

<sup>852</sup> Hay que admitir que el autor mismo pone en duda la metodología empleada: "In this case, however, the data resist any simple and straightforward application of this method and serve ultimately to call its theoretical presuppositions into question" (Lincoln 1991, 120).

modelo de una dinámica de la que probablemente no se han librado tampoco algunos de los autores, buenos conocedores de los paralelos de otras culturas y de las doctrinas posteriores, que se citarán a continuación. Es tentador explicar la evolución de un proceso después de conocer las doctrinas resultantes y en muchas ocasiones es lo más acertado. En el caso que nos ocupa en este capítulo, en cambio, definiendo que el proceso de formación es más complejo.

Hasta ahora hemos diferenciado dos vías de comunicación con el Más Allá: la primera relacionada con el fuego sacrificial y la segunda con la muerte y los antepasados. Precisamente de dos caminos trata el siguiente verso:

*RV 10.88.15*

*dvé srutí aśṛṇavam pitṛṇām ahám devānām utá mártṛyānām |*  
*tābhyām idām víśvam éjat sám eti yád antará pitáram mātáram ca ||*

Yo he escuchado de los Padres que hay dos vías, la de los dioses y la de los mortales.

Por estas dos camina todo lo que se mueve en este mundo, todo lo que hay entre el padre [cielo] y la madre [tierra]

Este verso es uno de los más célebres del *Ṛgveda* por haber sido interpretado en época posterior como el primer testimonio de la doctrina de los dos caminos<sup>853</sup>, el *devayāna* y el *pitṛyāna*<sup>854</sup>. Esta teoría, como ya he mencionado, se convierte en una pieza clave de la doctrina de la transmigración de las almas, tal como se formula en los dos pasajes más relevantes para nuestro estudio de las *upaniṣads*<sup>855</sup>; pues el alma que se libera del ciclo de reencarnaciones (*saṃsāra*) avanza por el *devayāna* hacia la liberación (*mokṣa*); el *pitṛyāna*, en cambio, conduce el alma, sometido al complejo proceso de la doctrina de los cinco fuegos (*pañcāgnividyā*), de vuelta a una nueva encarnación en la tierra.

Para Arbman<sup>856</sup> esta evolución sería perfectamente explicable si uno parte de la idea de que ya en época del *Ṛgveda* existía el concepto de un camino para los que han alcanzado la inmortalidad y de un segundo camino para los mortales comunes. En este sentido, interpreta que ambos caminos son transitables para los fallecidos: el primero, el

<sup>853</sup> Este verso es citado y reinterpretado en *BĀU* 6.2.2.

<sup>854</sup> Por tratarse de dos conceptos que son conocidos fundamentalmente por su desarrollo posterior, prescindiré en adelante del acento en las dos palabras, salvo cuando me refiero estrictamente a su empleo en las *saṃhitās*.

<sup>855</sup> Esta doctrina se expone por primera vez en su conjunto en *BĀU* 6.2 y *ChU* 5.3-10; cf. § 4.3.

<sup>856</sup> Arbman 1928, 188.

camino de los dioses, conduce al cielo y a la inmortalidad, y sólo es accesible para unos pocos; el segundo, el camino común para los mortales, los llevaría a una especie de Hades. Según él, la idea de un destino en el cielo para unos cuantos elegidos surge de un concepto más antiguo que lo localiza bajo tierra y descarta que haya sido al revés<sup>857</sup>.

Hopkins<sup>858</sup> matiza que no son los mortales sino los Padres los que pueden ir tanto por uno como por otro, ya que, según su interpretación, los fallecidos que se convierten en *pitāras* continúan su existencia en la tierra, la atmósfera o en el cielo. Windisch<sup>859</sup> concibe las dos vías como un camino de ida y otro de vuelta hacia el Más Allá. Deussen<sup>860</sup>, en cambio, considera que este verso en realidad se refiere al doble papel de Agni de día como sol y de noche como fuego.

Horsch<sup>861</sup>, a su vez, recuerda que el *devayāna* en la *Ṛgveda-saṃhitā* es reservado para los dioses, especialmente para acercarse al sacrificio, y no para los mortales, por lo que originalmente no tiene nada que ver con el camino de los fallecidos. Según él, se produce en *RV* 10.14 y *AV* 11.1.36 una especie de transición, ya que se comienza a formular el deseo de seguir tras el sacrificio, lo que parece haber llevado a considerar los dos caminos en cierta medida idénticos, puesto que según estos pasajes conducen al mismo lugar<sup>862</sup>. Los dos caminos se comienzan a distinguir para Horsch en versos como *RV* 10.88.15; 10.18.1; *AV* 12.2.10 y *AV* 15.12.5,9 o *AV* 6.117.3, donde el camino de los antepasados, conforme a su interpretación, ya no conduce al mundo de los dioses<sup>863</sup>. Horsch parte de lo que considera referencias a un inframundo para explicar el posterior desarrollo de la imagen de los dos caminos hacia el Más Allá. En *RV* 10.18.1 se pide a la muerte que se aleje por su propio camino, distinto al de los dioses, y en el verso 10 del mismo himno se habla de un lugar bajo tierra<sup>864</sup>, lo que interpreta como un claro indicio de que en este himno ya existía en la mente de sus compositores la idea de un camino que conduce a un mundo bajo tierra y otro al cielo. Sin embargo, reconoce que

<sup>857</sup> Es decir, que el mundo de los muertos se empieza a localizar bajo tierra, cuando en un primer momento se consideraba que a los hombres les corresponde un lugar junto a los dioses; Arbman 1927-1928, 386. Véase también Oldenberg 1923b, 548 s.

<sup>858</sup> Hopkins 1895, 145. <sup>859</sup> Windisch 1908, 60.

<sup>859</sup> Windisch 1908, 60.

<sup>860</sup> Deussen 1922b, 287.

<sup>861</sup> Horsch 1971, 107-111.

<sup>862</sup> Véase también *AV* 4.11.6-7 y *AV* 18.4.

<sup>863</sup> Aunque también Deussen 1920a, I 2. 293 observe en *AV* 15.12.5 y 9 una diferenciación de dos caminos, no hay, sin embargo, ningún indicio claro que evidencie que *devayāna* y *pitryāna* sean esencialmente dos caminos distintos, ni que se diferencien del camino ritual. Tampoco *AV* 6.117.3 deja claro que los dos caminos conduzcan a lugares diferentes, es más, en este verso se expresa que ambos caminos atraviesan los tres mundos.

<sup>864</sup> Horsch no parece tener en cuenta que todo indica que *RV* 10.18.10 describe el momento en el que se entierran los huesos y los restos que hayan quedado del fallecido después de su incineración.

en los versos *AV* 8.10.19 y *AV* 18.4.1, en los que se nombra explícitamente el *pitṛyāna*, se afirma que conduce hacia arriba<sup>865</sup>. Además cita otros pasajes, como *AV* 15.12.5, que se limitan a mencionar los dos caminos. Incluso, encuentra indicios de un tercer camino<sup>866</sup>:

*AV* 5.18.13

*devapīyús carati mārtyeṣu garagīrṇó bhavaty ásthibhūyān |*

*yó brāhmaṇám devābandhum hināsti ná sá pitṛyānam ápy eti lokám ||*

El que insulta a los dioses camina entre los mortales, se convierte en uno que ha tomado veneno, que está en los huesos;  
el que hiere a un brahmán, el lazo con los dioses, éste no va al mundo al que van los antepasados.

Al final Horsch resume los diferentes pasos en la evolución de la configuración de la doctrina de los dos caminos de la siguiente manera: en la época más antigua, anterior a los himnos del *R̥gveda*, supone Horsch que se concebía un camino que conduce hacia una existencia sombría, a un mundo subterráneo, y otro que conduce a una especie de mundo de los dioses, paradisíaco, por el que sólo pueden acceder unos pocos héroes, sacrificadores. Como segundo paso se configuró, según él, la imagen del *devayāna* más antiguo, por el que primero transitaban los dioses en ambos sentidos y por el que más tarde se traslada también el sacrificio<sup>867</sup>. A su vez, el *pitṛyāna* más antiguo, descubierto por Yama, conduce también hacia los dioses, pero tan sólo es accesible para hombres piadosos<sup>868</sup>. En el *Atharvaveda* se distinguen el *devayāna* y el *pitṛyāna*, ambos transitables para los mortales, pero el *devayāna* ya no es el camino por el que transitan los dioses, sino el que conduce hacia el mundo de los dioses. Según los himnos del *Atharvaveda* el *pitṛyāna* conduce hacia Yama. En el *Atharvaveda*, además, se distingue otro camino inferior para los malvados. Posteriormente se desarrolla la teoría de los dos caminos en los *brāhmaṇas* y finalmente se inserta en la doctrina de la transmigración de las almas.

<sup>865</sup> Más ambiguo en este sentido es *AV* 6.117.3, donde el *pitṛyāna* ya no conduce, según Horsch, al mundo de los dioses.

<sup>866</sup> *AV* 5.18.13.

<sup>867</sup> Horsch, al no distinguir aquí entre mortales que se dirigen por primera vez a las regiones celestiales y los Padres ya considerados inmortales, que se acercan al sacrificio como los demás inmortales, asume que también pueden transitar por él algunos mortales.

<sup>868</sup> *RV* 10.14.

Después de este breve repaso de algunos de los estudios más relevantes sobre el tema que nos ocupa, vuelvo al verso *RV* 10.88.15, para centrarme ya en un análisis más profundo. La sintaxis del verso plantea algunos problemas, pues son sólo dos los caminos que se mencionan, pero hay tres sustantivos en genitivo plural<sup>869</sup>. *Pitṛñām*, por su posición, la métrica y por no estar coordinado por *utá*, no parece cumplir la misma función que *devānām* o *mārtiyanām*<sup>870</sup>. La interpretación que ofrece Geldner en su traducción me parece preferible y así lo he reflejado en la mía: los antepasados han transmitido la idea de que existen dos vías por las que los dioses y los mortales se mueven entre el cielo y la tierra. Aunque no se especifique quiénes avanzan por una y quiénes avanzan por la otra, es lícito suponer que cada uno se mueve por su propia vía. Es decir, que los mortales en busca de inmortalidad avancen por el camino de los antepasados y los que ya lo son, por el camino de los dioses. Por tanto, nos encontraríamos ante un verso que resume de manera global lo que hemos expuesto hasta ahora y no ante la formulación de una teoría diferente que asume que las dos vías se presentan como dos alternativas opuestas.

Encontramos suficientes pasajes en los que la asociación del *devayāna* con el fuego sacrificial que traslada las ofrendas es evidente<sup>871</sup>. El camino de los antepasados, como comentamos<sup>872</sup>, recibe diferentes nombres en los himnos del *Rgveda*. La primera vez que estos dos caminos se denominan "los senderos por los que caminan los Padres" (*pathibhiḥ pitṛyāṇaiḥ*) y "por donde caminan los dioses" (*devayānaiḥ*) la encontramos en el siguiente pasaje del *Atharvaveda*:

*AV* 12.2.8-10

*kravyādam agnīm prá hiṇomi dūrām yamārājño gachatu ripravāhāḥ |*  
*ihāyām itaro jātavedā devó devébhyo havyām vahatu prajānān ||*

Mando lejos al Agni devorador de carne, que vaya junto a los súbditos de Yama  
llevándose lo impuro.

<sup>869</sup> Véase la nota en la traducción de Geldner en la que resume la discusión anterior.

<sup>870</sup> Se plantean dos posibilidades de análisis: que *pitṛñām* sea complemento de *aśṇavam*; así lo interpreta Geldner ("Zwei Wege, so hörte ich von den Vätern, (gibt es)...") o que *pitṛñām* sea complemento de *dvé srutí*, como se deduce de la traducción de Arbman ("Von zwei Pfaden der Väter hörte ich ..."). Algo parecido ocurre con los dos genitivos coordinados *devānām* y *mārtiyanām*: se puede interpretar que los dos se refieren en su conjunto a *dvé srutí* („Zwei Wege, ... (gibt es) für die Götter und die Sterblichen"), como lo hace Geldner, o que los dos, por aposición, describan cada una de las dos vías ("Von zwei Pfaden ..., (dem) der Götter und (dem) der Sterblichen"), interpretación de Arbman.

<sup>871</sup> § 2.10.2.

<sup>872</sup> § 2.10.5.

Aquí este otro Jātavedas, el dios, conociendo [el camino], debe trasladar la ofrenda a los dioses.

*kravyādam agnīm iṣitō harāmi jānān dṛmḥantaṃ vājreṇa mṛtyūm |*  
*nī tām sāsmi gārhapatyena vidvān pitṛñāṃ loké 'pi bhāgō astu ||*

Yo, reforzado, tomo a Agni devorador de carne, a la muerte que con su arma deja tiesos a los nacidos.

Yo sabiendo lo derribo con el fuego del hogar, que tenga su parte en el mundo de los Padres.

*kravyādam agnīm śaśamānām ukthyā Im prā hiṇomi pathibhiḥ pitṛyāṇaiḥ |*  
*mā devayānaiḥ púnar ā gā ātraivaīdhi pitṛṣu jāgrhi tvām ||*

A Agni devorador de carne, al que se ha puesto en movimiento, digno de alabanza, envío por los senderos por los que transitan los Padres.

No te acerques de nuevo por donde transitan los dioses. Tú vete ahí, vigila entre los Padres.

El primer verso es prácticamente idéntico a *RV* 10.16.9. En el segundo verso se menciona claramente que es Agni Kravyād quien causa la muerte de los nacidos, hasta tal punto que se le llama "muerte". Arbman<sup>873</sup>, basándose en el preverbio *nī*, argumenta que el camino que conduce hacia el mundo de los Padres tiene que ser descendente, ya que, como acabamos de ver, el surgimiento de la teoría de los dos caminos sólo se explica, según él, si en un primer momento se concebían como caminos que parten en direcciones opuestas.

La imagen que se describe en *AV* 12.2.8-9 es la de un fuego que es aplastado y vencido por el otro, igual que un enemigo es derribado por otro. Por tanto, no parece que sea una prueba suficientemente clara de que el mundo de Yama fuera subterráneo, puesto que aquí predomina la imagen de vencer sobre el enemigo. Mantenerse erguido o ascender simboliza seguir con vida o hacerse inmortal, ser aplastado implica la muerte<sup>874</sup>. Además, se le advierte a Agni Kravyād que no vuelva por el *devayāna*, lo que sería imposible, si los dos caminos no se encontraran en el Más Allá. Lo que importa es que el camino de la muerte es peligroso y se tiene que cerrar cuanto antes, llevándose consigo todo lo impuro que ha provocado. La purificación, si tiene lugar, es

<sup>873</sup> Arbman 1927-1928, 359.

<sup>874</sup> En *AV* 8.1.6 se distinguen dos direcciones opuestas, la primera, hacia arriba, relacionada con la inmortalidad y la segunda, hacia abajo, con la muerte.

posterior. Lo que se traslada por el fuego ritual es, por definición, puro. Pero no todo se puede enviar por esta vía; para esto sirve el camino de Yama como la principal vía de alejamiento<sup>875</sup>. Todo elemento que alcance el mundo inmortal podría acercarse por el camino de los dioses, que es precisamente lo que se quiere evitar aquí.

### 2.11.2 Resumen de la evolución de los caminos hacia el Más Allá

Después de este estudio de las diferentes vías por las que transitan mortales e inmortales entre este mundo y el Más Allá, quiero resumir de forma esquemática los puntos que considero esenciales en su evolución hacia la doctrina de los dos caminos, puesto que se diferencian de los que propone Horsch, que he resumido más arriba, especialmente a partir del cuarto punto. A su vez, he prescindido de su primera asunción, que recoge la supuesta concepción originaria, puesto que, aunque ya en los himnos más antiguos se evidencia que algunos personajes excepcionales, como los poetas de los himnos védicos y los sacerdotes míticos, han sido divinizados en cierta medida y que han alcanzado la inmortalidad celestial y el estatus de semidioses, no se menciona en ningún momento la vía que les ha conducido al Más Allá.

1. En los himnos más antiguos se describen diferentes trayectorias y vías por las que transitan los dioses.
2. Las vías por las que los dioses se acercan al sacrificio y se alejan de él se identifican con el concepto de *devayāna*.
3. Con el tiempo se considera que Agni traslada las ofrendas desde este mundo al Más Allá por esta misma vía.
4. Cuando se asocia la imagen de los caminos con la situación del recién fallecido, se diferencian dos caminos: el cuerpo, como ofrenda final (*antyeṣṭi*), sigue el *devayāna*; el resto se aleja por otro camino, que recibe nombres como "camino de la muerte", "camino de Yama" o "camino de los Padres" (*pitṛyāna*), cuya característica fundamental es la de alejar todo lo que transita por él.

<sup>875</sup> En la *Paippalāda-saṃhitā* encontramos un verso (*AV(P)* 5.13.8) en el que incluso se envían a los enemigos al mundo celestial: *ājaddviṣaḥ sukṛtasya loke tṛtīye nāke adhi rocane divaḥ* | ("conduciendo a los enemigos al mundo de las buenas acciones en el tercer firmamento, en la luz del cielo").

5. El camino de los antepasados conduce los piadosos a la esfera celestial junto a los Padres y demás inmortales; para los elementos impuros, en cambio, prima la idea de alejamiento.
6. En ambos caminos subyace el peligro de caer bajo el dominio de las fuerzas destructivas; ya sea ser devorado por el fuego o por los dos perros de Yama.
7. Cuando la idea de que los fallecidos se dirigen a un inframundo recobra fuerza, se crea una especie de confusión, sobre todo en los himnos del *Atharvaveda*.
8. Con el tiempo se pierde la especificación anterior: los dos caminos son transitables para los mortales.
9. Como consecuencia de los dos puntos anteriores, se acaba por identificar el *devayāna* con el camino que conduce al fallecido hacia la esfera inmortal, hacia arriba, y el *pitṛyāna* con un camino descendente que se dirige hacia el inframundo.
10. En las *upaniṣads*, finalmente se expone la doctrina de los dos caminos: el *devayāna* conduce hacia la liberación, el *pitṛyāna*, siguiendo la rueda de las transmigraciones, a una nueva encarnación en la tierra.



## 2.12 Yama y los guías al mundo de los antepasados

### 2.12.1 La figura de Yama

Yama<sup>876</sup>, hijo de Vivasvant, es el primer mortal en recorrer el camino hacia el Más Allá y, por ello, es considerado el rey (*rājan*) de los muertos<sup>877</sup>. Su reino en el otro mundo se encuentra, al menos según los pasajes más representativos del *Ṛgveda*, en el cielo. Su figura dista mucho de ser clara. Tanto Ehni<sup>878</sup> como Merh<sup>879</sup> destacan en sus prólogos su complejidad, pues las referencias a él son vagas e incluso contradictorias. Según Ehni ha pasado de representar a lo largo de la literatura védica al dios solar, el sacrificio, a ser el rey de los bienaventurados en el Más Allá, el primer humano en este mundo, el temido dios de la muerte y, finalmente, el dios que abarca todo el universo. Aunque en los himnos del *Ṛgveda* no se exprese explícitamente que sea un dios, se le incluye en una lista de dioses<sup>880</sup>. Su figura ha sido interpretada en clave naturalista por Müller<sup>881</sup> e incluso comparada con Jesucristo<sup>882</sup>.

En el *Ṛgveda* sólo encontramos tres himnos dirigidos a Yama<sup>883</sup> y hay pocas referencias a Yama fuera del libro X<sup>884</sup>, como ya hemos mencionado repetidas veces, el más especulativo de la *Ṛgveda-saṃhitā*. Pero antes de profundizar en el estudio del personaje de Yama revisaremos la información que encontramos acerca de sus padres, su hermana gemela Yamī y sus mensajeros.

<sup>876</sup> *Yamā* significa "gemelo" lo que es la explicación más probable de su nombre. Sin embargo, también encontramos otras etimologías en el *Ṛgveda*, como *sá no devéṣv ā yamad* (literalmente: "que nos conduzca a los dioses") en *RV* 10.14.14c, donde se juega con la raíz verbal *yam-* que significa "someter, controlar, conducir, guiar". Yama, según Nirukta 10.20, deriva de *yam-*. En este sentido hay que interpretar *RV* 8.24.22 y 8.92.11, pero ambas formas derivadas de *yam-* no tienen nada que ver con Yama. Arbman 1928, 229 interpreta el nombre como *nomen agentis* de la raíz verbal *yam-* y lo traduce por *Bändiger*. En el *TS* 2.1.4.3 se narra que Yama separó (*ayuvata*) la fuerza de los dioses y que por ello su nombre deriva de *yu-* (aquí "separar"), una raíz verbal que, según Graßmann (s. v. "yu"), está relacionada con *yam-*. No todas las veces que aparece *yamā* en el *Ṛgveda* se trata del nombre propio, pues también se emplea con el significado genuino de "gemelo" (*RV* 5.59.2d). Sobre la etimología de Yama véase Malamoud 2002, 153, n. 29 donde se resume la discusión anterior.

<sup>877</sup> *RV* 10.14.1; *AV* 18.3.13.

<sup>878</sup> Ehni 1890, 1.

<sup>879</sup> Merh 1996, vi.

<sup>880</sup> *RV* 1.164.46.

<sup>881</sup> Véase también Ehni 1890; Bloomfield 1908, 106, 141 o Griswold 1971, 322-327.

<sup>882</sup> Griswold 1971, 362, quien remite a *Juan* 10.15-18, *I Cor* 15.3-8 y 20.

<sup>883</sup> *RV* 10.10, 10.14 y 10.135.

<sup>884</sup> *RV* 1.35.6; 1.38.5; 1.163; 1.164.46; 7.33.9, 12; 7.76.4; 9.113.8.

### 2.12.2 Los padres de Yama: Vivasvant y Saranyū

Tal como se afirma en *RV* 10.17.1, el padre de Yama es Vivasvant, quien, igual que su hijo, dista mucho de ser una figura coherente y uniforme. Ya la etimología de su nombre plantea dificultades, ya que, según la interpretación mayoritaria, se refleja en él su aspecto brillante y luminoso<sup>885</sup>. Sin embargo, también se ha propuesto que deriva de la raíz *van-* ("rendir culto"), lo que aludiría a su actuación como primer sacrificador. El problema que se plantea en la *Ṛgveda-saṃhitā* es que el acento, decisivo para establecer su etimología, varía<sup>886</sup>. Así, *vivasvant-* aparece seis veces con el acento en la primera sílaba: en tres ocasiones<sup>887</sup> se habla de la ascendencia de Yama, otra<sup>888</sup> se refiere la luz matutina y en dos pasajes<sup>889</sup> parece que se alude a su faceta de sacrificador. El nombre de Vivasvant con el acento en la segunda sílaba se encuentra, en distintas formas, veintiocho veces. La mayoría de ellas refiriéndose claramente a Vivasvant sacrificador (muchas veces como amigo de Agni o de Indra). Pero hay, al menos, cinco pasajes<sup>890</sup> (más de los que cita Merh) en los que, sin duda, se alude al carácter celestial de Vivasvant. La confusión de las características de Vivasvant puede deberse, como apunta Merh<sup>891</sup>, a una progresiva pérdida de la relevancia distintiva del acento en época avanzada del *Ṛgveda*, matizando, así, la afirmación de Wackernagel<sup>892</sup> que menciona Vivasvant como un ejemplo de cambio de acento sin cambio de significado.

De modo que estos datos nos permiten plantear dos orígenes para la formación del nombre, pues se asocian dos aspectos bien diferenciados con Vivasvant. Es posible que en el momento de la composición final de estos himnos se haya perdido

<sup>885</sup> Para las diferentes interpretaciones de Bloomfield, Hillebrandt, Hopkins y Macdonell, véase Griswold 1971, 322-323. En un pasaje interesante se afirma que Agni se revela en primer lugar a Vivasvant y Mātariśvan (*RV* 1.31.3), lo que nos puede hacer pensar que existía cierta correspondencia entre los dos.

<sup>886</sup> Merh 1996, 42 s. resalta que la acentuación de la palabra es determinante, pues se ha propuesto que *vivasvant-* deriva del participio de presente de la forma intensiva *vivas-* de *vas-* ("iluminar, brillar"). Si se acepta esta forma de presente, se traduciría por "el que ilumina, brilla". Para Ehni *vi-vas-vat* significa "immer weiter (mehr) leuchtend" y se refiere al cielo iluminado tanto por el sol como por la luna, matutino o primaveral (Ehni 1890, 19; cf. *ŚB* 10.5.2.4). En cambio *vivāsvat*, una forma abreviada del participio de perfecto *vivāsvat-* del desiderativo *vivās-* de *van-* ("rendir culto"), significaría "el que rinde culto, el sacrificador". De modo que cuando encontramos *vivāsvat* no siempre se está hablando del padre de Yama, sino que, en ocasiones, se habla del sacrificador en general. Oldenberg 1923b, 282 recoge la etimología basada en *vas-* pero declina relacionar a Vivasvant con el cielo iluminado, el sol o la luna, insistiendo en el papel de sacrificador de Vivasvant y recordando que en el *Avesta* aparece como el primer mortal que preparó Haoma.

<sup>887</sup> *RV* 10.14.5c; 10.17.1d; 10.17.2b.

<sup>888</sup> *RV* 1.44.1a.

<sup>889</sup> *RV* 8.6.39c y 8.52.1a.

<sup>890</sup> *RV* 1.96.2; 9.10.5; 10.39.12; 10.65.6.

<sup>891</sup> Merh 1996, 43.

<sup>892</sup> *AiG* 2.19, secc. 6b.

parcialmente la conciencia del origen distinto de las dos formas, confundiendo en ocasiones una con la otra. En todo caso hay que señalar que, al menos en los himnos *RV* 10.14 y 10.17, se asume que la ascendencia de Yama es de origen celeste.

*RV* 10.17.1-2

*tvāṣṭā duhitré vahatūṃ kṛṇotītīdām viśvam bhūvanam sām eti |*  
*yamāsya mātā paryuhyāmānā mahó jāyā vīvasvato nanāśa ||*  
*āpāgūhann amṛtām mārtyebhyaḥ kṛtvī sāvareṇām adadur vīvasvate |*  
*utāśvīnāv abharad yāt tād āsīd ājahād u dvā mithunā saranyūḥ ||*

"Tvaṣṭṛ prepara la boda de su hija", ante esta noticia acude todo el mundo.

La madre de Yama cuando era conducida a casa, la esposa del gran Vivasvant desapareció.

[Los dioses] ocultaron a la inmortal ante los mortales, crearon una a su semejanza [Savarṇa] y se la entregaron a Vivasvant.

A su vez se quedó embarazada de los Áśvinā cuando ocurrió esto y abandonó a los dos que formaban una pareja, Saranyū.

Este pasaje se refiere a la madre de Yama y ha sido ampliamente comentado: Bloomfield<sup>893</sup> lo considera una especie de acertijo (*brahmódya*), pues encontramos siete referencias a Saranyū, pero sólo se da su nombre al final. Geldner, a su vez, asume que se trata de una historia conocida por el público. En todo caso quedan muchos elementos sin explicar, lo que dio vía libre a los comentaristas a completar el cuadro. Queda claro que Saranyū, una diosa, es conocida como la madre de Yama y de su hermana gemela Yamī. Pero la condición divina o mortal de Vivasvant no queda, ni mucho menos, clara. La clave está en *mārtyebhyaḥ*, pues a raíz del análisis de esta palabra se abren dos líneas de interpretación con implicaciones importantes. Geldner, Griffith, Muir y Bloomfield<sup>894</sup> la analizan como un ablativo plural, tal como se refleja en la traducción "ante los mortales". La explicación de Bloomfield<sup>895</sup> parte de la suposición de que en el momento de la composición de este himno la condición divina de Vivasvant posiblemente había caído en olvido y que se le consideraba un mortal. De modo que Saranyū, decepcionada por su matrimonio con un hombre mortal, huye en forma de caballo junto a los dioses. Éstos la sustituyen por Savarnā ("la del mismo aspecto").

<sup>893</sup> Bloomfield 1893, 172.

<sup>894</sup> Citados por Geldner 1951 en su comentario.

<sup>895</sup> Bloomfield 1908, 140-144.

Vivasvant, engañado por los dioses, engendra con Savarnā a Manu. Al darse cuenta del engaño se convierte en caballo y finalmente engendra con Saranyū a los Ásvinas, los dos Nāsatyas, conductores de carros. Según Bloomfield, habría dos hombres primigenios, a modo de Adán y Noé: Yama, el primer mortal, engendrado por un mortal con una diosa y Manu, el primer sacrificador<sup>896</sup>, engendrado por Vivasvant y una mortal.

Merh, basándose en el comentario de Sāyaṇa, prefiere analizar *mártyebhyaḥ* como dativo plural e interpreta el pasaje en el sentido de que los dioses ocultaron a la inmortal para favorecer la creación de una estirpe de mortales, pues, después del nacimiento de Yama y Yamī, entregaron al dios solar Vivasvant una mujer que no era inmortal con la que engendraría a Manu, al primer hombre, de origen semidivino. Saranyū, a su vez, se había quedado de nuevo embarazada de gemelos divinos, los Ásvinas.

Max Müller<sup>897</sup>, interpretando el mito en clave naturalista, ha propuesto que Saranyū en realidad es la aurora y que Savarnā no es otra que la puesta del sol "la que se asemeja a ella" y que sus hijos Yama y Yamī representan el día y la noche respectivamente. En la misma línea lo interpreta Ehni<sup>898</sup>, pues según él ese pasaje representa el amanecer (o el equinoccio de primavera en el ciclo anual): Tvaṣṭṛ, el creador del cielo diurno y nocturno, entrega su hija, la noche que se desvanece, a Vivasvant, el cielo matutino. Al llegar el cortejo nupcial a casa del esposo, el cielo iluminado, Saranyū ("la que se va deprisa") desaparece, pero en ese mismo momento da a luz a su hijo Yama, el dios del sol.

En todo caso hay que dejar claro que Vivasvant se relaciona en el *Ṛgveda* sólo en una ocasión<sup>899</sup> con Manu y se ha propuesto que Yama y Manu pertenecen a dos tradiciones diferentes y que a Manu se le relaciona con Vivasvant y Yama de manera forzada y *a posteriori* en un himno tardío sólo para justificar su condición de hombre primigenio del que desciende la humanidad<sup>900</sup>. Sean el padre y la madre de Yama inmortales o no, queda, en todo caso, fuera de duda su origen celestial, dada su vinculación con Tvaṣṭṛ.

<sup>896</sup> *RV* 8.43.13; 10.63.7.

<sup>897</sup> Müller 1864, 481, 508 ss.

<sup>898</sup> Ehni 1890, 19-20.

<sup>899</sup> *RV* 8.52.1.

<sup>900</sup> § 2.8.4.

### 2.12.3 Yamī

El himno *RV* 10.10 representa un diálogo entre los dos hermanos gemelos Yama y Yamī<sup>901</sup>. Yamī, deseando a su hermano Yama, le pide que se una a ella, apelando a su deber como "único mortal" de engendrar descendencia. Yama, en cambio, la rechaza con argumentos morales y propone que se una a otro. El final queda abierto y no se aclara si la creación de la raza humana se debe o no a un incesto.

Es posible que el conflicto interno al que se enfrenta Yama en este himno no planteara ningún problema ético o moral en una época más antigua<sup>902</sup>. Sin embargo, con el paso del tiempo y con una creciente teología moral, observamos que los autores del himno ya no pudieron aceptar ese incesto<sup>903</sup> y, si efectivamente formaba parte de la historia en un momento anterior, lo omitieron<sup>904</sup>. No son muchos los pasajes en el *Ṛgveda* que suponen que los humanos descienden de Yama<sup>905</sup> y en ningún caso se incluye a Yamī; de modo que la hipótesis de que Yama y Yamī hayan formado la primera pareja humana ha sido generalmente descartada<sup>906</sup>.

En la cuarta estrofa de este himno encontramos otra genealogía de Yama y su hermana gemela, pues se afirma que son hijos de Gandharva y *apyā yoṣā* (ninfa acuática). Sin embargo, los comentaristas tradicionales Sāyaṇa, Udgītha y Venkaṭa consideran que *apyā yoṣā* no es otra que Saranyū, y a Gandharva se le relaciona con el dios del sol.

En dos *saṃhitās*<sup>907</sup> se describe otra historia que gira en torno a esta pareja de gemelos: Yamī sumida en el duelo por la muerte de su hermano no puede olvidar su partida y cada vez que se la pregunta cuando ha muerto, ella, como en aquel momento tan sólo existía el día, responde "hoy". Los dioses se apiadaron de ella y crearon la noche para que ella se olvidara de su desgracia<sup>908</sup>.

<sup>901</sup> Para un estudio detallado del himno, véase Bodewitz 2009.

<sup>902</sup> En *RV* 5.42.13 se atribuye a Tvaṣṭṛ haber cometido incesto con su hija Saranyū.

<sup>903</sup> En el mismo himno se concibe la posibilidad de un incesto como algo negativo (*RV* 10.10.2, 9, 12); algo parecido ocurre en *RV* 10.12.6.

<sup>904</sup> Cf. el comentario al himno *RV* 10.10 de Geldner 1951.

<sup>905</sup> *RV* 1.66.8; 1.83.5; 7.33.9, 12.

<sup>906</sup> Merh 1996, 112.

<sup>907</sup> *KS* 7.10 y *MS* 1.5.12.

<sup>908</sup> Existen numerosos episodios paralelos en otras mitologías: Isis doliéndose por la muerte de su hermano/esposo Osiris en la mitología egipcia, Yimak lamentando la muerte de Yima en la mitología irania o en la mitología escandinava Nanna llorando por Baldur. También el hecho de que

### 2.12.4 Los mensajeros de Yama

Yama tiene muchos mensajeros. Los principales son los dos perros guardianes que se interponen en el camino al Más Allá<sup>909</sup>. La paloma es tanto mensajera de Yama como de Nirṛti<sup>910</sup>. Yama también manda sobre el sueño (*svápna*)<sup>911</sup> y emplea las pesadillas como instrumentos para atormentar a los hombres. Comparado con "el que trae la muerte" (*ántaka*) y la muerte (*mṛtyú*) misma se le ruega que proteja al suplicante contra las pesadillas<sup>912</sup>. Yama es el padre de *svápna* y Varunānī, su madre<sup>913</sup>. En los himnos *AV* 6.27-29 se mencionan además algunos "pájaros de mal agüero" como mensajeros de Yama, lo confirma la visión más negativa y oscura de Yama en el *Atharvaveda*.

Muerte (*mṛtyú*) es más que mensajera suya<sup>914</sup>. Ella es señora de los seres vivos, mientras Yama lo es de los muertos<sup>915</sup>. Es la muerte la que lleva el espíritu (*ásu*) junto a los *pitáras* en el siguiente verso del *Atharvaveda*:

*AV* 18.2.27

*ápemám jīvā arudhan grhébhyas táṃ nír vahata pári grāmād itáh |*  
*mṛtyúr yamásyāsīd dūtāḥ pracetā ásūn pitṛbhyo gamayāṃ cakāra ||*

Lo han excluido los vivos de sus hogares; llevadlo fuera, lejos de este pueblo.

Muerte fue la mensajera obediente de Yama, ella hizo ir a los espíritus (*ásu*) junto a los Padres.

---

tradicionalmente se adjudique a Yamī la autoría del himno *RV* 10.154 refleja el estrecho vínculo con la imagen del duelo. Para la interpretación de estos pasajes véase también Malamoud 2002, 60-65.

<sup>909</sup> § 2.10.10.

<sup>910</sup> *RV* 10.165. Es considerado un pésimo augurio si una paloma se mete en una casa. Para suavizar las consecuencias se trata de convertir la llegada de la paloma en un suceso favorable y se pide protección a Agni contra el "proyector" de la muerte (vv. 2-3). También el búho es un mensajero de la muerte (*AV* 6.29).

<sup>911</sup> *AV* 16.5.1.

<sup>912</sup> *AV* 19.56.1, 10.

<sup>913</sup> *AV* 6.46.1.

<sup>914</sup> La muerte es considerada mensajera de Yama en *AV* 18.2.27 y *TS* 18.27. Yama en un primer momento no es Muerte, pero ya en *RV* 10.165.4d y en numerosos pasajes del libro seis del *Atharvaveda* se identifica con ella.

<sup>915</sup> *AV* 5.24.13-14.

### 2.12.5 Yama, el rey de los muertos

Yama, como hemos visto ya en varias ocasiones, es el primero que ha superado la muerte y encontrado el camino hacia el Más Allá<sup>916</sup>. En el diálogo con su hermana gemela, ella se refiere a él como primer mortal<sup>917</sup>, lo que, dado el origen divino compartido con ella, confirma su naturaleza semidivina<sup>918</sup>. El hecho de que se le considere un mortal que ha alcanzado la inmortalidad explica que generalmente no sea tratado como un dios en el Más Allá<sup>919</sup>.

En un verso clave se expresa que Yama ha elegido voluntariamente morir:

*RV 10.13.4*

*devébhyaḥ kām avṛṇīta mṛtyúm prajāyai kām amṛtaṃ nāvṛṇīta |*

*bṛhaspātiṃ yajñām akṛṇvata śṣim priyāṃ yamás tanvām prāṛirecīt ||*

Para los dioses optó por la muerte, para su descendencia renunció a la inmortalidad.

[Los dioses] convirtieron en sacrificio al śṣi Bṛhaspati; Yama dejó atrás su apreciado cuerpo.

De este verso podemos deducir una serie conclusiones relevantes. En primer lugar, el hecho de que Yama haya podido optar por la muerte, refuerza la idea de que su condición no era ni la de un mortal ni la de un inmortal. Como ser mortal tuvo que pasar por la muerte para poder alcanzar el mundo de los dioses, la esfera de los inmortales. Por otro lado, tuvo que renunciar a la inmortalidad de su parte material para abrir paso a su descendencia, ya que en el mundo mortal no hay creación sin destrucción<sup>920</sup>. El acto cosmogónico, como hemos visto<sup>921</sup>, comienza con un sacrificio. Este acto de entrega que, según la cosmovisión védica, posibilita que los dioses conserven su

<sup>916</sup> *RV 10.14.1-2.*

<sup>917</sup> *RV 10.10.3; AV 18.3.13.*

<sup>918</sup> Geldner y Witzel y Gōto, en sus respectivos comentarios, advierten de la posibilidad de que *yamásya jātām amṛtaṃ* en *RV 1.83.5d* se puede interpretar como "el nacimiento inmortal de Yama", pero optan en su traducción por "la estirpe inmortal de Yama". Malamoud 2002, 21-22 recoge otra posible traducción: "la inmortalidad innata de Yama".

<sup>919</sup> *RV 9.113.8; 10.14.* Cf. Macdonell 1897, 171. La ambigüedad de su condición se refleja también en el hecho de que las libaciones y ofrendas dirigidas a él se pueden acompañar tanto con la expresión *svāhā*, reservada a para los dioses, como con *svadhā*, destinada a los *pitāras* (cf. Malamoud 2002, 24).

<sup>920</sup> *RV 10.72.9; cf. § 2.6.2.*

<sup>921</sup> §2.8.3.

inmortalidad<sup>922</sup>, es el que subyace a todo ritual; mientras que el abandono de la parte corporal y mortal, a su vez, permite que se formen nuevos seres<sup>923</sup>.

En el contexto ritual es interesante recordar la estrecha relación de Yama con Agni. En *RV* 10.21.5 se llama a Agni "el amigo querido de Yama". Según *RV* 10.51.3 fue Yama quien descubrió el fuego terrestre al encontrar a Agni escondido en las plantas y con ello instauró el fuego sacrificial y abrió el camino al cielo. Agni es el primogénito del *ṛtā*<sup>924</sup>; como Yama, el primer mortal. Yama, según una de las tradiciones, es el que ha desplegado la trama que pasa de generación en generación<sup>925</sup> y como primer hombre es llamado "padre" en *RV* 10.135.1. Pero es Agni quien "nacido como Yama" actúa como fuerza procreadora<sup>926</sup>. Partiendo de esta situación encontramos en la *Taittirīya-saṃhitā* la siguiente historia:

*TS* 2.6.6.4.5-5.2

*agnīr amúṣmiṃ lokā āsīd yamò 'smín té devā abruvann étemáu ví páry ūhāméti |  
annādyena devā agnīm ||*

Agni se había asentado en el Más Allá, Yama en este mundo. Los dioses dijeron, "que se cambie el uno por el otro".

Con comida sedujeron los dioses a Agni,

*upāmantrayanta rājyēna pitāro yamāṃ tasmād agnīr devānām annādó yamāḥ pitṛṇām  
rājā |*

*yá evāṃ véda prá rājyām annādyam āpnoti ||*

con el reino los antepasados a Yama; por eso Agni es de los dioses el que come la comida, Yama el rey de los antepasados.

El que sabe esto obtiene un reino y comida.

Agni en su condición de dios se encontraba en el cielo, mientras Yama vivía sobre la tierra. Para favorecer el intercambio entre dioses y hombres era necesario que uno de los dioses se traslade a la tierra y un mortal vaya al cielo. Al dios insaciable que devora todo lo seducen con comida y al mortal le prometen un reino eterno en el Más Allá. La imagen que se emplea aquí es mucho más explícita que el verso que acabamos de comentar, lo que contribuye a que la imagen de Yama sea mucho más "humana".

<sup>922</sup> Los dioses, gracias a este sacrificio, obtuvieron la inmortalidad sin tener que pasar por la muerte.

<sup>923</sup> Recuérdese *RV* 10.56.5 (§ 2.10.12).

<sup>924</sup> *RV* 10.5.7.

<sup>925</sup> *RV* 7.33.9, 12.

<sup>926</sup> *RV* 1.66.8.



En el *Atharvaveda* se puede observar que la figura de Yama adopta cada vez más matices negativos<sup>927</sup>. Ya en *RV* 10.97.16 se resalta su aspecto temible al mencionar sus grilletes (*pādḃiśa*) con los que los dos soberanos, Yama y Varuṇa, castigan a los pecadores. Además, el sueño y las pesadillas son consideradas agentes de Yama<sup>928</sup>. En *RV* 1.38.5 se opone la referencia al camino de Yama al deseo de seguir viviendo, en *AV* 8.1.1 se opone el mundo de Yama al mundo inmortal y en *AV* 6.28.3 se identifica Yama con la muerte (*mṛtyú*), el destino que se quiere evitar y que se contrasta con el mundo inmortal de su padre:

*AV* 18.3.62

*vivāsvān no amṛtatvé dadhātu páraitu mṛtyúr amṛtaṃ na áitu |*  
*imān rakṣatu pūruṣān ā jarimṇó mó sv èṣām ásavo yamám guh ||*

Que Vivasvant nos sitúe en la inmortalidad; que la muerte se aleje, que lo inmortal se nos acerque.

Que proteja a estos hombres hasta la vejez, que sus espíritus (*ásu*) no se vayan junto a Yama.

En algunos pasajes como *AV* 2.12.7 se asocia el destino que se desea a los enemigos con el mundo de Yama<sup>929</sup>; este mundo, sin embargo, nunca es descrito como un infierno<sup>930</sup>.

Bodewitz<sup>931</sup> acepta que Yama, desde los estratos más recientes de la *Ṛgveda-saṃhitā* hasta los *brāhmaṇas* más tardíos, se asocia principalmente con el cielo y la luz. Pero como recuerda Ehni<sup>932</sup>, quien identifica el mundo de Yama con la puesta del sol o la noche, su relación con el mundo solar no siempre implica luminosidad. Bodewitz cita a Kane<sup>933</sup> como representante de la opinión más expandida que interpreta las dos facetas opuestas de Yama como una degradación gradual de sus aspectos benevolentes. Él mismo, sin embargo, defiende que habría que considerar el lado oscuro de Yama como

<sup>927</sup> Su imagen terrible se intensifica en los *purāṇas*. Un contrapunto representa la descripción de su palacio paradisíaco en *MBh* 2.8.

<sup>928</sup> *AV* 16.5; 19.57.3.

<sup>929</sup> En la épica se describe que todos los hombres tienen que ir al reino de Yama después de morir, salvo los habitantes de Kurukṣetra (Hopkins 1915, 109). Para la concepciones del inframundo en la épica véase también Kuiper 1979, 81-88.

<sup>930</sup> Bodewitz 1999b, 112.

<sup>931</sup> Bodewitz 2002a, 221-222.

<sup>932</sup> Ehni 1896, 51.

<sup>933</sup> Kane 1962, 160.

su aspecto original, puesto que, según él, es difícil explicar cómo una divinidad celestial puede ser degradada a una divinidad del inframundo. Por tanto, propone que el descubrimiento del cielo como un lugar para los hombres en los estratos más recientes de la *Ṛgveda-saṃhitā* ha provocado que el aspecto original se haya mantenido al margen de los rituales *śrauta* y de los *savayajñas* del *Atharvaveda*<sup>934</sup>. De modo que la imagen oscura y terrorífica de Yama sería la más antigua, comparable a la de Varuṇa<sup>935</sup>, con el que compartiría la conexión con la noche, la muerte, la luna y el inframundo, y su traslado al cielo se habría producido en la última fase de composición del *Ṛgveda*, cuando los sacerdotes se vieron en la situación de tener que prometer a sus clientes un destino mejor en el Más Allá.

Horsch<sup>936</sup>, a su vez, asume que la religión solar védica haya desplazado las concepciones de un inframundo. Yama, en cambio, cuyos aspectos solares son innegables, se convierte, según él, tan sólo en himnos más tardíos en el juez de los muertos en un mundo oscuro, a partir del momento en el que se empieza a distinguir diferentes destinos para los antepasados<sup>937</sup>.

Por tanto, un tema es si el mundo de los muertos se concibió originalmente como un lugar gris, oscuro, subterráneo o no, otro asunto diferente es si se defiende que Yama fue imaginado como el soberano de los muertos en un reino subterráneo ya en los himnos más antiguos. Es este segundo aspecto el que me parece discutible, pues no he encontrado ningún pasaje que corrobore esta teoría. Es más, creo que todo indica que Yama desde el primer momento se caracteriza por su origen solar, tal como refleja su ascendencia. Es probable que el reino de los muertos en la concepción de los poetas fuera trasladado al cielo, sea por los intereses espúreos de los sacerdotes o no, pero dudo de que se pueda afirmar lo mismo acerca de la figura de Yama; pues ésta es fruto de toda una cosmovisión y de una profunda reflexión sobre la naturaleza humana. A partir de los textos en los que se presenta un ser mortal, de origen divino y de carácter solar, un ser que se ofrece a sí mismo en sacrificio, se expresa la esperanza de alcanzar un mundo celestial. El problema que subyace a los planteamientos de Bodewitz es que no distingue claramente entre los conceptos de un mundo de los muertos alejado, incluso oscuro, y los de un mundo subterráneo, que se inspira principalmente en la imagen del

<sup>934</sup> Véase también Bodewitz 1999b, 113; Bodewitz 1999a, 221-222.

<sup>935</sup> Acerca de la figura de Varuṇa cita Bodewitz a Kuiper 1979, 67, 81ss. y sobre las coincidencias del lugar y la función de estas dos divinidades a Kuiper 1983, 82-83.

<sup>936</sup> Horsch 1971, 110 n. 15c.

<sup>937</sup> *RV* 10.18.1-2; 10.58.1-12.

destino que se desea a los enemigos; además, asume que un elemento implica el otro sin fijarse si realmente se cita. El reino de Yama es el mundo de los muertos en general, un mundo que necesariamente se procura mantener lo más alejado posible, lo que explica las primeras referencias aparentemente negativas a Yama. Él ha encontrado el camino hacia la luz, ha alcanzado la inmortalidad, pero eso no significa que se encuentre exclusivamente en las regiones celestiales luminosas. Se puede observar que en los himnos védicos más tardíos su reino se imagina cada vez más oscuro y que Yama pierde poco a poco su aspecto solar, pero esto no presupone que la imagen posterior sea la original.

Otro aspecto de Yama se menciona en *TS* 3.4.5a donde se llama a Yama también soberano al menos de partes de la tierra. En el quinto libro se insiste en esta idea, pues se afirma que todo el que elige un lugar para sacrificar a un dios sin pedir permiso a Yama, sacrifica para Yama<sup>938</sup>:

*TS* 5.2.3.1-2

*yávatī vái pṛthivī tásyai yamá ádhipatyam páryāya*

*yó vái yamám devayájanam asyá ániryācyāgnīm cinuté yamáyainam sá cinute \*

Sobre cuanta extensión de la tierra Yama mantiene la soberanía;

el que de ella, sin pedir permiso a Yama, levanta un fuego para el sacrificio a los dioses,  
lo levanta para Yama.

Existe una relación entre el terreno ritual y el Más Allá, ya sea sobre la tierra, ya sea medio enterrado, como el poste sacrificial, ya sea bajo tierra, como el enterramiento de los huesos. Hacerse un hueco ritual en la tierra es prepararse el lugar en el cielo<sup>939</sup>.

Yama, cada vez más, es concebido como *kṣatṛíya* y juez sobre los mortales<sup>940</sup>, lo que se corresponde con la etimología que deriva su nombre de *yam-* ("someter"); su origen solar cae en el olvido. En la épica se le relaciona con el guardián del *dharma*, en el *Mahābhārata*<sup>941</sup> se le considera *dharma-rāja*. Yama actúa como escriba divino, apoyado por su secretario Citragupta, y juez supremo que ejecuta el *karman*. De modo

<sup>938</sup> En *TS* 4.2.4.1 se añade que también los Padres cedieron el lugar.

<sup>939</sup> Malamoud 2002, 27.

<sup>940</sup> *TĀ* 6.5.3.

<sup>941</sup> *MBh* 13.130.

que poco a poco ya no sólo gobierna sobre los muertos, sino en cierta medida también sobre los vivos. En este sentido la vida pertenece a Yama<sup>942</sup>.

### 2.12.6 Pūṣan

*RV 10.17.3-6*

*pūṣā tvetās cyāvayatu prā vidvān ānaṣṭapaśur bhūvanasya gopāḥ |  
sā tvaitébhyaḥ pári dadat pitṛbhyo 'gnír devébhyaḥ suvidatríyebhyaḥ ||*

Que Pūṣan te guíe desde aquí, el conocedor, el que no pierde el ganado, el pastor del mundo;  
que él te entregue a estos Padres, Agni a los dioses generosos.

*āyur viśvāyuh pári pāsati tvā pūṣā tvā pātu prāpathe purástāt |  
yátrāsate sukṛto yátra té yayús tátra tvā devāḥ savitā dadhātu ||*

Āyus te proteja toda tu vida, que Pūṣan te proteja en el largo viaje por delante.  
Donde los bienhechores tienen su sede, adonde fueron éstos, hasta allí te lleve el dios Savitr̥.

*pūṣémā āśā ánu veda sárvaḥ só asmāñ ábhayatamena neṣat |  
svastidā āghṛñiḥ sáravāiró 'prayuchan purá etu prajānán ||*

Pūṣan conoce bien todas las regiones, que nos conduzca con su mejor cuidado;  
que el que da suerte, el entusiasta, el que cuenta con todos sus hombres, se adelante atentamente, sabiendo por dónde hay que ir.

*prāpathe pathām ajaniṣṭa pūṣā prāpathe divāḥ prāpathe pṛthivyāḥ |  
ubhé abhí priyátame sadhásthe ā ca párā ca carati prajānán ||*

Pūṣan ha nacido en las lejanías de los caminos, en las lejanías del cielo, en las lejanías de la tierra.  
Entre sus dos lugares preferidos se mueve en una y otra dirección, sabiendo por dónde hay que ir.

En estos versos aislados dentro del himno se menciona a Pūṣan, el protector de los caminos y guía de los viajeros, aquí como el encargado de conducir al muerto, junto

<sup>942</sup> Malamoud 2002, 29.

a Agni, al mundo de los *pitáras*. Así que Pūṣan es, como Agni, conocedor del camino<sup>943</sup>. La probable etimología de su nombre<sup>944</sup> y el hecho de que su carro sea tirado por cabras son claros indicios del origen pastoral de su figura. Él conoce tanto los caminos sobre la tierra como el camino al cielo, al ser un dios lo puede recorrer en ambas direcciones cuando se acerca a guiar a los hombres. Pero, así como Agni es el encargado de trasladar el cuerpo del fallecido al mundo de los dioses, Pūṣan lo guía hacia el mundo de los Padres yendo por delante y marcando el camino<sup>945</sup>. En el cuarto verso se expresa además que Pūṣan está relacionado con Savitr<sup>946</sup>, que como señor de las fuerzas vivificadoras y con sus rayos se convierte en guía<sup>947</sup>. Guiado por los rayos de Savitr, se mueve Pūṣan como pastor entre los mundos<sup>948</sup>. Junto a Soma se le considera, además, conductor de carro<sup>949</sup>, incluso es considerado el mejor (*rathītamaḥ*)<sup>950</sup>.

Pūṣan evita los males<sup>951</sup> y según el *Atharvaveda* libera incluso a los pecadores de sus ataduras<sup>952</sup>. En las demás *saṃhitās*, en los versos no tomados del *Ṛgveda*, se difumina la figura de Pūṣan; ya no se le glorifica ni recibe culto individual<sup>953</sup>. Aunque sigue actuando como psicopompo<sup>954</sup> y se le sigue considerando el señor de los caminos, no se menciona su naturaleza solar<sup>955</sup>. Por otro lado se insiste en su función de guardián también de las posesiones terrenales, de protector del ganado<sup>956</sup> o de la casa y las posesiones cuando el dueño sale de viaje<sup>957</sup>.

### 2.12.7 El caballo sacrificado

<sup>943</sup> Véase también *RV* 6.17.6.

<sup>944</sup> *Puṣ-* "prosperar", cf. EWA, s. v.

<sup>945</sup> Pūṣan desempeña la misma función en *AV* 16.9.2; 18.2.53; su cabra, en cambio, ofrecida en sacrificio, guía el caballo sacrificado (*RV* 1.162.2-3).

<sup>946</sup> Macdonell 1897, 33, 35-37. También en *RV* 3.62.9-10 se menciona a los dos en contextos parecidos.

<sup>947</sup> *RV* 5.82.5.

<sup>948</sup> *RV* 10.139.1.

<sup>949</sup> *RV* 2.40.3.

<sup>950</sup> *RV* 6.552, 6.56.2, 3. Soma recibe el mismo epíteto en *RV* 9.66.26.

<sup>951</sup> *RV* 1.42.1; 6.55.1; 8.4.15, 16.

<sup>952</sup> *AV* 6.112.3; 6.113.2; véase Atkins 1941, 33; 1947, 285. Ya en *RV* 1.42.1 se le invoca como "hijo de liberación" (*vimuco nāpat*).

<sup>953</sup> Sobre la evolución de la figura de Pūṣan en los himnos védicos, véase Atkins 1941; 1947.

<sup>954</sup> *AV* 16.9.2; *AV* 18.2 que, sin embargo, recoge en gran medida material del *Ṛgveda*.

<sup>955</sup> Atkins 1947, 283-284.

<sup>956</sup> Atkins 1947, 276.

<sup>957</sup> *KS* 7.3.

Los animales sacrificados, especialmente el caballo, son considerados guías hacia el cielo, pues son ellos los que preparan el camino para el oferente. A su vez, se envía un macho cabrío delante del sacrificio como pago a Agni por su labor<sup>958</sup> y para que los dioses lo reciban benévolos<sup>959</sup>.

El *aśvamedhá* es, como hemos mencionado, después del *puruṣamedhá*, el segundo sacrificio más solemne y complejo en época védica. El caballo de carrera, simbolizando el sol y la imagen del vencedor, debe realizar su última carrera por el camino de los dioses hacia el cielo, abriendo el camino a los sabios cantores que le siguen y que acompañan al caballo en su viaje con sus cantos:

*RV 1.163.12-13*

*úpa prágāc chásanaṃ vājy árvā devadrícā mánasā dīdhyānaḥ |  
ajáh puró nīyate nābhīr asyānu paścāt kavāyo yanti rebhāḥ ||*

Ha llegado al sacrificio, el caballo vencedor, con su pensamiento dirigido hacia los dioses.

El carnero es llevado por delante, que es de su clase, los sabios cantores caminan detrás.

*úpa prágāt paramāṃ yāt sadhástham árvāṃ áchā pitāram mātāram ca |  
adyā devāñ jūṣtatamo hí gamyā áthā śāste dāśúṣe vāryāni ||*

Ha ingresado en la morada más elevada, el caballo, junto a su padre y su madre; que ahora, muy bienvenido, se acerque a los dioses; entonces pide por bienes para el donante.

Los himnos 162 y 163 del libro I del *Ṛgveda*<sup>960</sup> tratan el sacrificio del caballo. En el himno *RV 1.162* se relata el sacrificio del caballo de manera descriptiva, mientras que el relato paralelo del *RV 1.163* es mucho más especulativo. El caballo representa el caballo cósmico formado a partir del sol, el regalo de Yama a Trita, quien le puso las riendas, y que fue montado por primera vez por Indra (v. 2), mientras Gandharva le sujetaba las riendas. Igual que Soma, tiene tres lazos con el cielo, tres con el agua y tres con el océano, el lugar de nacimiento de Varuṇa y el más lejano (v. 4)<sup>961</sup>.

No obstante, nunca hay que perder de vista que los principales guías al Más Allá son los que celebran los sacrificios y rituales, los sacerdotes.

<sup>958</sup> *RV 10.16.4.*

<sup>959</sup> *RV 1.162.2-4.*

<sup>960</sup> Los dos himnos se atribuyen a Dīrghatamas.

<sup>961</sup> Recuérdese el comentario de la primera parte del himno *RV 10.56* (§ 2.10.12).

## 2.13 Imaginario del Más Allá

### 2.13.1 Introducción

Uno de los temas más discutidos es cuál era el destino de los hombres después de la muerte según los himnos védicos y cómo se imaginaba la gente de aquella época la vida en el Más Allá, puesto que contamos con pocas referencias y las que tenemos son en ocasiones contradictorias. Como hemos visto, son fundamentalmente dos los destinos para los muertos que se nombran con cierta frecuencia a partir de los himnos más recientes del *Ṛgveda*: el mundo celestial, luminoso, al que se aspira llegar y un mundo oscuro y profundo al que nadie quiere ir y que se desea a los enemigos<sup>962</sup>. Sin embargo, se trata de casos extremos y excepcionales. En ningún momento se aclara explícitamente cuál fue la suerte que, según la concepción védica más antigua, aguardaba a la mayoría de los hombres tras su muerte.

Hasta los estudios de Oldenberg<sup>963</sup> y Arbman<sup>964</sup> se partía de la idea de que según los himnos del *Ṛgveda* el mundo de los muertos, salvo el de los enemigos, se encontraba en las regiones celestiales, coincidiendo con el reino de Yama. Pero Oldenberg y sobre todo Arbman se detuvieron en el análisis de algunas referencias al Más Allá en la *Ṛgveda-saṃhitā* y el *Atharvaveda* y llegaron a la conclusión de que, incluso en los himnos del *Ṛgveda*, subyace la idea de que los fallecidos se dirigen hacia un lugar bajo la tierra, una especie de Hades, con la excepción de unos pocos que son premiados con un lugar en el cielo.

Otra posibilidad es que no hubiera un mundo de los muertos, pues éstos, como los enemigos, sencillamente dejarían de existir. No obstante, es improbable que en aquella época se haya imaginado un final tan funesto para la mayoría de los hombres, aunque haya que admitir, como hace Bodewitz<sup>965</sup>, que no se encuentran muchas referencias a un inframundo en la *Ṛgveda-saṃhitā* y que la esperanza de poder alcanzar un destino celestial tan sólo se formula en unos pocos himnos tardíos.

<sup>962</sup> Brown 1968a, 205 distingue un grupo reducido de hombres conocedores de la palabra sagrada *vāc* (*RV* 10.71.4) o de la sílaba *īc* (*RV* 1.164.39), que disfrutaban de una felicidad eterna en el cielo, y otros que acababan en el regazo de Nirrti.<sup>963</sup> Oldenberg 1923b, 523-543.

<sup>963</sup> Oldenberg 1923b, 523-543.

<sup>964</sup> Arbman 1927; 1927-1928; 1928; 1926.

<sup>965</sup> Bodewitz 1994, 36.

En el curso de esta discusión, sin embargo, parece que se ha perdido de vista la preocupación primera de todos los hombres que es la de alejar todo lo relacionado con la muerte del mundo de los vivos. Por tanto, después de dedicar un breve apartado a la definición del término *loká*, estudiaré primero la insistencia en este alejamiento, en segundo lugar las descripciones de un mundo celestial y finalmente las imágenes asociadas a un inframundo.

### 2.13.2 *Loká*

Antes de empezar a profundizar en el análisis de los diferentes mundos, conviene aclarar el concepto de *loká* ("mundo, lugar, espacio, región") en las *saṃhitās*. Para Gonda<sup>966</sup> *loká* es un punto con una función específica e independiente, no necesariamente localizable en el espacio y se puede referir tanto a una posición, un lugar de descanso como a una situación estable en la extensión del universo. Más adelante especifica:

It may therefore be emphasized that the texts make, in many cases, mention of *lokás* which are not spatially definable or do not coincide with any well-known locality. What is also important to notice is that in reading the relevant places we are under the impression that these *lokás* may largely overlap, that they may partly coincide, that it was considered possible to participate in more than one of them<sup>967</sup>.

Por tanto, conviene tener claro que los diferentes mundos no son apartados estancos, separados unos de otros, que no permiten la comunicación y la interacción entre ellos.

Según la cosmología védica existen tres espacios bien diferenciados que son *dyú* ("cielo"), *pr̥thivī* ("tierra") y *antárikṣa* ("espacio intermedio"). Cada uno de estos mundos, a su vez, se divide en ocasiones en tres regiones o esferas<sup>968</sup>. El dios Viṣṇu aparece tarde en los himnos del *Ṛgveda*. El acto más conocido que se le atribuye es haber medido el espacio con tres pasos. Cada paso de Viṣṇu representa uno de los tres

---

<sup>966</sup> Gonda 1967, 35.

<sup>967</sup> Gonda 1967, 66.

<sup>968</sup> *AV* 4.20.2; 13.3.21; 19.27.3; Kirfel 1920, 3-6.



espacios del universo. De los tres mundos los hombres sólo pueden percibir los dos inferiores, la tierra y el cielo visible (la atmósfera).

*RV* 1.155.5

*dvé id asya krāmaṇe svaḍḍṣo 'bhikhyāya māṛtyo bhuraṇyati |*  
*tṛtīyam asya nákir ā dadharṣati váyaś caná patáyantaḥ patatṛiṇaḥ ||*

Contemplando dos de sus pasos, cuyo ojo es el sol, se mueve el mortal.

A su tercer paso nadie se atreve a acercarse, ni siquiera los pájaros alados en su vuelo.

Los términos más frecuentes que designan el Más Allá en los rituales *śrauta* son *páraloka* o *pára loká* y *asáu loká*. A las tres regiones del mundo celestial habría que añadir un mundo distante que se encuentra bajo tierra o fuera del espacio común.

### 2.13.3 *Parāvát*, el mundo alejado

Una de las funciones esenciales de los rituales funerarios es la de alejar o purificar todo lo que haya entrado en contacto con el mundo de la muerte. Tanto el cuerpo como el espíritu del fallecido son guiados hacia el Más Allá con sumo cuidado para que nada se quede atrás en el mundo de los vivos como elementos potencialmente peligrosos; y todo el proceso del *ásunīti*<sup>969</sup> en el fondo está diseñado para que los supervivientes no sufran interferencias negativas del Más Allá<sup>970</sup>. La purificación, en realidad, consiste en un alejamiento, en enviar lo impuro por una vía por la que no puede retornar. Como la vía ritual a través del fuego sacrificial es pura y, además, transitable en ambos sentidos, sólo queda la otra vía, específica para la muerte<sup>971</sup>. Tal como hemos visto<sup>972</sup>, únicamente los elementos que logren alcanzar la esfera de la inmortalidad –lo que sirve de garantía de que ya no son potencialmente peligrosos–, pueden volver a acercarse al mundo de los vivos por la vía ritual. De modo que, aunque como se deduce de algunos pasajes<sup>973</sup> lo impuro no alcance las regiones celestiales, lo que importa es que no permanezca en la esfera de los vivos<sup>974</sup>.

<sup>969</sup> § 2.8.6.2.

<sup>970</sup> No obstante, Keith 1925, II

<sup>971</sup> *RV* 10.18.1.

<sup>972</sup> § 2.11.1.

<sup>973</sup> Recuérdese por ejemplo *RV* 10.14.8-9.

<sup>974</sup> *RV* 10.16.9-10; 10.17.10.

Después de concluir lo que es el "acompañamiento del espíritu" se establece una separación y una frontera muy claras: "tú ahí, nosotros aquí" (*ātraivā tvām ihā vayām*)<sup>975</sup>. El lugar de la incineración es revivificado<sup>976</sup> y los que se queden atrás deben volver a la vida<sup>977</sup> junto con su ganado y sus riquezas<sup>978</sup>. La asociación de la distancia con la muerte se refleja también en *RV* 10.95.14, cuando el mortal Purūravas amenaza a su amada esposa Urvaśī, la bella *apsarās* que le ha abandonado, con ir a la lejanía más alejada (*parāvátam paramām*) para caer en el regazo de Nirṛti y ser devorado por los lobos. Tener que ir a la *parāvát* se asocia con el miedo a morir<sup>979</sup>.

*Pārā* significa "lejos" y el sufijo *-vat* sirve para indicar un lugar<sup>980</sup>. *Parāvát*, por tanto, es una de las formas para expresar "Más Allá", aunque Bodewitz<sup>981</sup> recuerde que en el *Ṛgveda* frecuentemente indique "lejanía", sobre todo en oposición a "cercanía". En plural se refiere a subdivisiones del Más Allá, a los tres mundos<sup>982</sup>, a las cuatro<sup>983</sup> o siete regiones<sup>984</sup>. En ocasiones se asocia al movimiento descendente<sup>985</sup>. También se combina *pārā* con *i-* o *bhū-* con el significado de "morir, ser destruido o perderse"<sup>986</sup>. Cuando el sujeto es una divinidad solar relacionada con el amanecer<sup>987</sup>, parece referirse a mundo subterráneo<sup>988</sup>. Soma y Agni son traídos por los humanos de *parāvát*<sup>989</sup>. De modo que, junto a tres referencias inciertas<sup>990</sup>, encontramos también ejemplos que

<sup>975</sup> *RV* 10.18.9c. La idea de separación se expresa unos versos antes (*RV* 10.18.3).

<sup>976</sup> *RV* 10.16.13-14.

<sup>977</sup> *RV* 10.14.12, 14; 10.18.2-9.

<sup>978</sup> *RV* 10.19.

<sup>979</sup> En *RV* 8.30.3 se pide no tener que ir a *parāvát*, en *RV* 10.145.4 que se mande a la rival; pero también es el lugar al que Indra envió a Namuci (*RV* 1.53.7). Recordemos asimismo que en *RV* 10.58 lo único que los hermanos de Subandhu tienen claro, y que repiten en cada verso, es que pretenden que, aunque el *mánas* de su hermano se haya ido lejos (*māno jagāma dūrakām*), vuelva aquí para vivir (*ihā kṣáyāya jīvāse*). El contraste de estas dos imágenes se expresa de forma similar en *AV* 5.30.1.

<sup>980</sup> *AiG* 3.703. Construcciones en *-vat* se encuentran exclusivamente en la *Ṛgveda-Saṃhitā* o en el *Atharvaveda*, con excepción de *parāvát*, que también aparece en algunos pasajes en prosa.

<sup>981</sup> Bodewitz 2000a, 105; véase también Hoffmann 1975, 50.

<sup>982</sup> *RV* 1.34.7; 8.5.8; 8.32.22.

<sup>983</sup> *TS* 4.7.12.1.

<sup>984</sup> *AV* 10.10.2.

<sup>985</sup> *AV* 12.2.1: *adharān pārehi* ("aléjate hacia abajo").

<sup>986</sup> Ehni 1896, 28.

<sup>987</sup> Savitr̥ (*RV* 1.35.3), Ásvinas (*RV* 1.47.4; 1.112.3; 8.5.30); Uṣas (*RV* 1.48.7; 1.134.4); Uṣas y Ásvinas (*RV* 1.92.3); la mayoría de los pasajes proceden del libro I (Bodewitz 2000a, 105).

<sup>988</sup> Kuiper 1983, 224.

<sup>989</sup> En *RV* 1.128.2; 3.9.5 y 6.8.4 son traídos por los hombres. Agni es traído por Mātariśvan; Soma por el águila en *RV* 4.26.6; 9.68.6 y 10.144.4. Kuiper 1983, 219, 224-225 recuerda que en los himnos más tardíos son traídos alternativamente también desde las regiones celestiales, pero concluye que sea como fuere, *parāvát*, que puede ser identificada con Nirṛti, no era un lugar para los dioses; sino de los *ásuras* (Kuiper 1979, 98).

<sup>990</sup> *RV* 1.36.19; 1.119.8 y 6.45.1.

expresen la idea de venir de *parāvāt*, lo que prueba que la imagen de *parāvāt* no necesariamente es negativa<sup>991</sup>.

En el *Atharvaveda*, en cambio, el significado de *parāvāt* es más específico, salvo en los libros que recogen versos del *Ṛgveda*. En un trabajo posterior, dedicado específicamente al concepto de distancia y su conexión con la muerte, Bodewitz<sup>992</sup> insiste en que *parāvāt* expresa algo más que la idea de alejamiento, pues en una serie de ejemplos se asocia al destino de hombres que han muerto o están a punto de morir y en los que, salvo en uno o dos casos, no parece tratarse de un mundo celestial. Por tanto, este mundo si no es idéntico con el inframundo, se encuentra al menos en una región asociada a un movimiento descendiente.

## 2.13.4 El mundo celestial

### 2.13.4.1 La terminología celeste

El cielo recibe diferentes nombres en los himnos védicos. Tanto *dyú* o *div*<sup>993</sup> ("cielo, día o luminosidad"), como *svár* o *sívar*<sup>994</sup> hacen referencia a su luminosidad<sup>995</sup>. Por otro lado hay términos que destacan su posición elevada, como *pr̥sthá* ("espalda, cresta") o *nāka* ("cúpula celestial, firmamento"). El firmamento, en todo caso, se encuentra en el lugar opuesto del reino de Nirṛti<sup>996</sup>. La "cresta del cielo" (*pr̥sthá divás*)<sup>997</sup> es la cima que conquistan los caballos de Sūrya<sup>998</sup> o los Marutas<sup>999</sup>, donde Agni Vaiśvānara<sup>1000</sup>, es decir el propio sol, sigue su curso, y donde los dioses o los *ṛṣis* inventan la palabra *sagarada* (*vāc*)<sup>1001</sup>. Otro que sube a la cresta del cielo es Soma<sup>1002</sup>.

<sup>991</sup> Arbman 1928, 231 deja abierta la posibilidad de que este mundo lejano sea mejor que el mundo bajo tierra.

<sup>992</sup> Bodewitz 2000a, 115.

<sup>993</sup> Este término, para el cual se ha reconstruido la raíz indoeuropea *\*d̥iēu-* / *diu-* (cf. EWA, s. v.), se cita frecuentemente junto con la tierra (cf. *dyāvā-pr̥thivī*) y ambos se conocen también con el término dual *ródasī*.

<sup>994</sup> La raíz indoeuropea que se propone en el EWA es *\*suh<sub>2</sub>el*; sobre el empleo de *svár* en la *Ṛgveda-saṃhitā*, véase Renou 1965.

<sup>995</sup> No obstante, también encontramos otras divisiones como en el himno *AV* 18.2.48, donde se denomina *udānvātī dyaús* ("cielo acuoso") al cielo inferior, *p̥lūmatī* al cielo intermedio y *pradyaús* al más elevado en el que viven los *pitáras*.

<sup>996</sup> *RV* 7.58.1.

<sup>997</sup> Cf. también *divás sānu* (*RV* 9.86.9).

<sup>998</sup> *RV* 1.115.3.

<sup>999</sup> *RV* 1.166.5; 5.59.7.

<sup>1000</sup> *RV* 3.2.12.

<sup>1001</sup> *RV* 1.164.10; 10.125.7.

<sup>1002</sup> *RV* 9.36.6; 9.66.5; 9.69.5; 9.83.2 o *RV* 9.86.27d, donde se asienta en la "tercera cresta del cielo, en la región luminosa del cielo" (*tr̥tīye pr̥sthé ādhi rocané diváh*).

*Nāka* se emplea también para designar la frontera entre los mundos en la que se asientan los dioses<sup>1003</sup> o el donante generoso<sup>1004</sup>. Agni, el fuego terrestre, asciende hasta la cúpula del firmamento y se transforma en el fuego celestial<sup>1005</sup>; Savitr<sup>1006</sup> y las estrellas<sup>1007</sup> iluminan el firmamento, soportado por Indra<sup>1008</sup> y separado de la tierra por Viṣṇu<sup>1009</sup> o Varuṇa<sup>1010</sup>, el dios de las aguas celestiales; éstas, a su vez, caen de la cúpula celeste en forma de lluvia<sup>1011</sup>. La cúpula celeste es el marco en el que se sujetan los hilos del gran telar del sacrificio<sup>1012</sup>. Otra palabra para cielo, que se ha relacionado etimológicamente con el verbo *vi-u-/vā-* ("tejer"), es *výoman*. En el "cielo más elevado" (*paramé v́yoman*), residen los dioses<sup>1013</sup>, el *ṛtá*<sup>1014</sup> y reinan Mitra y Varuṇa<sup>1015</sup>.

Las regiones celestiales se describen en el himno a Soma en el que se expresa el deseo de alcanzar estas esferas, ya sea en vida o después de la muerte<sup>1016</sup>:

*RV 9.113.7-11*

*yátra jyótir ájasraṃ yásmim̐ loké svār hitám |*

*tásmim mām dhehi pavamānām̐te loké ákṣita indrāyendo pári srava ||*

Allá donde se encuentra la luz eterna, en el mundo en el que se ha asentado la luz celestial,

trasládame, Pavamāna, al mundo inmortal e imperecedero, fluye, líquido, para Indra.

*yátra rájā vaivasvató yátrāvaródhanaṃ diváh |*

*yátrāmūr yahvátir āpas tátra mām am̐taṃ kṛdhīndrāyendo pári srava ||*

Allá donde el hijo de Vivasvant es rey, en el lugar cerrado del cielo,

donde se encuentran las aguas que fluyen sin cesar, ahí hazme inmortal; fluye, líquido, para Indra.

<sup>1003</sup> *RV 1.19.6*. El cielo surge de la cabeza de *puruṣa* y los dioses, después de su sacrificio y una vez establecido el ritual se integran en él (*RV 10.90.14-16*).

<sup>1004</sup> *RV 1.125.5*; cf. § 2.9.1.4.1.

<sup>1005</sup> *RV 3.5.10*; 4.13.5; 5.1.1; 5.17.2; 6.8.2; 8.103.2.

<sup>1006</sup> *RV 5.81.2*.

<sup>1007</sup> *RV 6.49.12*.

<sup>1008</sup> *RV 10.113.4*.

<sup>1009</sup> *RV 7.99.2*.

<sup>1010</sup> *RV 7.86.1*; cf. *RV 8.41.8*.

<sup>1011</sup> *RV 5.54.12*; 9.73.4.

<sup>1012</sup> *RV 10.130.2*.

<sup>1013</sup> *RV 7.82.2*; 8.13.2.

<sup>1014</sup> *RV 4.40.5*.

<sup>1015</sup> *RV 5.63.1*. Cf. también otros pasajes como *RV 1.62.7*; 1.143.2; 1.164.34, 35, 39, 41; 9.86.15; 10.5.7; 10.109.4; 10.123.5; 10.129.7.

<sup>1016</sup> § 2.9.1.2.

*yátrānukāmāṃ cáraṇaṃ trināké tridivé diváh |*

*lokā yátra jyótiṣmantas tátra mām amṛtaṃ kṛdhíndrāyendo pári srava ||*

Allá donde uno puede deambular a placer en el triple firmamento, en el triple espacio del cielo,

donde se encuentran las esferas repletas de luz; ahí hazme inmortal; fluye, líquido, para Indra.

*yátra kāmā nikāmās ca yátra bradhnásya viṣṭápam |*

*svadhā ca yátra tṛptiś ca tátra mām amṛtaṃ kṛdhíndrāyendo pári srava ||*

Allá donde el anhelo y los deseos [se realizan], en el mundo más elevado del sol,

donde se encuentra el alimento de los dioses y la satisfacción, ahí hazme inmortal; fluye, líquido, para Indra.

*yátrānandās ca módās ca mūdaḥ pramūda āsate |*

*kāmasya yátrāptāḥ kāmās tátra mām amṛtaṃ kṛdhíndrāyendo pári srava ||*

Donde se encuentran los placeres, las alegrías, los deseos y las diversiones,

donde se alcanzan los deseos del deseo, ahí hazme inmortal; fluye, líquido, para Indra.

Una designación del cielo que insiste en su luminosidad, y que implicaría una escatología celestial si la etimología propuesta es la correcta, es *svargá loká*<sup>1017</sup> que se compone de *svár* y la raíz verbal *gam-/gā-*<sup>1018</sup>. Como el nombre indica, se trata de un mundo que no se ve afectado por la continua alternancia entre luz y oscuridad. El que alcance este mundo, que se conoce también como el paso más elevado de Viṣṇu<sup>1019</sup> o "vientre de Yama"<sup>1020</sup>, deja atrás la vejez<sup>1021</sup> y toda clase enfermedades o minusvalías<sup>1022</sup>. El "lugar de los bienhechores" o "lugar de lo bien hecho" (*sukṛtām lokám*<sup>1023</sup> o *sukṛtāsya loké*<sup>1024</sup>) se encuentra, como hemos comentado<sup>1025</sup>, en las regiones celestiales, donde los dioses reciben a los recién llegados<sup>1026</sup> y los fallecidos se

<sup>1017</sup> *Svarga loká* se emplea por primera vez en *RV* 10.95.18 y en los himnos del *Atharvaveda* designa habitualmente el mundo de los muertos celestial, igual que en *VS* 35.22.

<sup>1018</sup> En consecuencia se propone la traducción "zum Sonnenlicht gehend" para *svargá-* (EWA, s. v.).

<sup>1019</sup> *RV* 1.154.5; 10.15.3. Griswold 1971, 318 sostiene que las ideas acerca de una existencia futura que se encuentran en los himnos del *Ṛgveda* están especialmente relacionadas con Viṣṇu, Soma y Yama.

<sup>1020</sup> *Yamāsya yónau* (*RV* 10.123.6).

<sup>1021</sup> *RV* 10.27.21.

<sup>1022</sup> *AV* 3.28.5.

<sup>1023</sup> *RV* 10.14.4; *VS* 18.52; *AV* 3.28.6; 9.5.1; 11.1.17; 18.3.71.

<sup>1024</sup> *RV* 10.85.24.

<sup>1025</sup> § 2.1.

<sup>1026</sup> *RV* 10.56.1.

encuentran de nuevo con sus antepasados y sus ofrendas y donaciones (*iṣṭāpūrta*)<sup>1027</sup>, allí, en donde "*prāṇa* sitúa al que dice la verdad"<sup>1028</sup>.

Por tanto, aunque contemos con muy pocas referencias y aunque la muerte se pueda asociar en ocasiones con un mundo alejado y profundo, podemos concluir con Keith<sup>1029</sup>: "The chief place of the dead in the conception of the Rigveda is unquestionably heaven".

#### 2.13.4.2 Imagen de paraíso

El cielo más elevado se parece a la imagen paradisíaca. En el reino de Yama iluminado por la luz inmortal, donde uno puede moverse libremente, en el mundo de las alegrías<sup>1030</sup> y los placeres, se cumplen todos los deseos. Ni siquiera se tiene que renunciar al placer corporal, pues el cuerpo, restaurado y purificado ha conservado todos sus atributos:

*RV 1.154.5*

*tād asya priyām abhī pátho aśyāṃ náro yātra devayávo mādanti |  
urukramásya sá hí bándhur itthā víṣṇoḥ padé paramé mádhva útsaḥ ||*

A su amado refugio quiero llegar, en el que se deleitan los hombres piadosos,  
pues ahí se encuentra la compañía del que da grandes pasos, en el paso más elevado de  
Viṣṇu se encuentra la fuente de la miel.

En el mundo surgido del tercer paso de Viṣṇu donde se halla la fuente de la miel, la fuente de la vida y donde uno disfruta de todos sus beneficios, los hombres convertidos en inmortales gozan de la compañía de los dioses. Allí en el cielo, en el reino de Yama, los hombres comen, beben en compañía de los dioses. De modo que encontramos también en el *Ṛgveda* la imagen del banquete eterno en el Más Allá para los bienaventurados que se ha plasmado en la imaginación de tantas culturas de la Antigüedad:

*RV 10.135.1, 7*

*yásmin vṛkṣé supalāśé devaiḥ sampíbate yamāḥ |*

<sup>1027</sup> *RV* 10.14.8; 10.16.5; *AV* 6.120.3; 9.5.8c y 12.3.17. Recuérdese también *RV* 10.107.2 (§ 2.9.1.2).

<sup>1028</sup> *AV* 11.4.11c.

<sup>1029</sup> Keith 1925, II, 406.

<sup>1030</sup> *RV* 10.95.18.

*átrā no viśpātīḥ pitā purāṇāṃ ānu venati ||*

Bajo el frondoso árbol donde Yama está bebiendo con los dioses,  
ahí nuestro padre, el cabeza de familia, dirige su mirada hacia los antepasados.

*idāṃ yamāsya śādanaṃ devamānaṃ yád ucyáte |*

*iyám asya dhamyate nāḥ ayám gīrbhīḥ páriṣkṛtaḥ ||*

Ésta es la sede de Yama que es llamada morada de los dioses

Ésta flauta suya se toca, él es adornado con alabanzas.

Y así se imagina el que realiza una ofrenda a los *pitáras* que en el *svargá loká* reina la abundancia:

*AV 4.34.6*

*ghṛtáhradā mádhukūlāḥ súrodakāḥ kṣīreṇa pūrṇā udakéna dadhnā |*

*etās tvā dhārā úpa yantu sárvaḥ svargé loké mádhumat pínvamānā úpa tvā tiṣṭhantu  
puṣkarīṇīḥ sámantāḥ ||*

Lagos llenos de mantequilla, bancos de miel, con bebidas vivificantes, con leche, con  
agua, con cuajada;

que todos estos riachuelos lleguen junto a ti en el mundo celestial, hinchándose de miel,  
que lagos enteros con flores de loto se te acerquen.

La comparación con el paraíso es inevitable; como los bienes conocidos para los hombres de aquella época eran todos materiales (salud, placer, riqueza o poder) se espera lo mismo en el Más Allá<sup>1031</sup>. La vida en el cielo se imaginaba como la continuidad de la vida sobre la tierra en condiciones mejoradas y embellecidas infinitamente. Para ello el fallecido recupera un cuerpo liberado de toda enfermedad<sup>1032</sup>.

## 2.13.5 El mundo profundo y oscuro

### 2.13.5.1 El Más Allá subterráneo

Como ya hemos mencionado numerosas veces, desde principios del siglo XIX han surgido estudios<sup>1033</sup> que ven suficientes indicios, incluso en el *Ṛgveda*, de que la

<sup>1031</sup> Oldenberg 1923b, 542.

<sup>1032</sup> Arbman 1927-1928, 339; Griswold 1971, 316s.; cf. § 2.14.1.

<sup>1033</sup> Feer 1888; Oldenberg 1923b, 544-549; Arbman 1927-1928; 1928; von Glasenapp 1955, 84; Horsch 1971, 106-111; Bodewitz 1999b; 1999a; 1994.

concepción antigua era que los muertos iban a una especie de mundo subterráneo sin especificar, un mundo nebuloso, profundo, oscuro e infeliz, en el que la consciencia, si es que había alguna, era muy reducida<sup>1034</sup>. La imagen con la que se compara frecuentemente ese mundo es con el Hades griego, el concepto que los griegos tenían, al menos en época arcaica, del mundo de los muertos.

El mundo de los muertos no sería tan diferente del mundo al que se desea enviar a los enemigos, pues comparten los rasgos fundamentales: el mundo subterráneo se asocia a los conceptos de profundidad, agujero, abismo, precipicio o cueva (*kartā*<sup>1035</sup>, *kṛntātra*<sup>1036</sup>, *pārśāna*<sup>1037</sup>, *vavrā*<sup>1038</sup>), un lugar profundo bajo los tres espacios de la tierra<sup>1039</sup>, y se caracteriza por una negra y profunda oscuridad (*kṛṣṇām* o *ādhamam tāmas*<sup>1040</sup>), una oscuridad sin nada donde sujetarse (*anārambhaṇé tāmasi*<sup>1041</sup>). La mayoría de los sustantivos y los adjetivos que se emplean para describir ese mundo los encontramos en el himno *RV* 7.104 que ya hemos comentado y que sirve como fuente principal para hacernos una idea de cómo se imaginaba el mundo al que se deseaba enviar al enemigo.

Aunque, como también hemos visto en el apartado acerca de las dos vías hacia el Más Allá, la interpretación de los pasajes aportados por Arbman y Oldenberg como pruebas de que, según el concepto más antiguo, los muertos se dirigían a un mundo subterráneo no siempre parezca la más acertada, es muy probable que en la época védica más antigua los hombres tuvieran un concepto del mundo de los muertos muy parecido al que Hades descrito por Homero y otras culturas vecinas en la misma época. En todo caso nos tenemos que mover en el ámbito de la probabilidad, pues los datos relacionados con la muerte y el Más Allá en los libros antiguos del *Ṛgveda* son tan escasos, y muchos susceptibles de interpretaciones tan distintas, que es necesario recurrir al *Atharvaveda*<sup>1042</sup> para encontrar algunos datos más sobre el concepto del mundo de los muertos profundo y, sobre todo, de un camino descendente hacia el reino de Yama<sup>1043</sup>, siempre partiendo de la idea de que en el *Atharvaveda* se cruzan

<sup>1034</sup> Bodewitz 2002a, 220-222.

<sup>1035</sup> *RV* 1.121.13

<sup>1036</sup> *RV* 10.27.23

<sup>1037</sup> *RV* 7.104.5

<sup>1038</sup> *RV* 7.104.3

<sup>1039</sup> *RV* 7.104.11

<sup>1040</sup> *RV* 10.152.4

<sup>1041</sup> *RV* 7.104.3

<sup>1042</sup> *AV* 5.30.11, 14; 7.53.3; 8.1.3-4, 7; 8.2; 18.3.3.

<sup>1043</sup> "The references to Yama's subjects, the world of the fathers, paths used by the fathers etc. might point to Yama's world in heaven, but the direction is explicitly said to be downward (*adharāk*). Even in the



tradiciones más recientes y mucho más antiguas. La primera, que recogería la idea primitiva de un mundo de los muertos bajo tierra, se reflejaría en numerosos pasajes relacionados con la muerte, mientras que la segunda sería la que abre la posibilidad de alcanzar la inmortalidad en el cielo, formulada sobre todo en los himnos más tardíos del *Ṛgveda* y en los libros del *Atharvaveda* que se basan precisamente en estos himnos del *Ṛgveda* y que reflejan una corriente filosófica relativamente reciente que con el tiempo transformaría la religión védica en una religión de salvación.

En resumen, es posible que cuando en el *Atharvaveda* se habla de un reino de Yama bajo tierra<sup>1044</sup>, se refleje precisamente el concepto antiguo de un mundo de los muertos bajo tierra, un concepto que en una tradición mucho más cercana a la popular como es la tradición del *Atharvaveda* nunca se habría perdido. Yama, hijo de una divinidad solar habría pasado de ser el rey de los muertos en el cielo a ser el soberano de un mundo subterráneo, al contrario de lo que defiende Bodewitz<sup>1045</sup>.

Por otro lado, la asociación de *parāvāt* con un movimiento descendente, o ascendente si se sale de ella, bien podría ser un indicio de que el camino hacia el mundo celestial discurre primero por las profundidades de este otro mundo y que culminaría con el ascenso final junto a los cuerpos celestes; lo que confirmaría la idea de Witzel de que la imagen celeste del camino de los antepasados es en realidad la Vía Láctea<sup>1046</sup>. Es decir, que el mundo de los muertos no necesariamente tiene que ser un inframundo inmóvil, sino que unas veces puede encontrarse bajo tierra y otras en el lugar más elevado.

### 2.13.5.2 La serpiente de las profundidades

*RV 7.34.16-17*

*abjām ukthair āhiṃ gr̥ṇīṣe budhné nadīnām rājassu śīdan ||*

Alabo en mis canciones a la serpiente que en lo profundo de los ríos se asienta en la tiniebla.

*mā nō 'hir budhnyò riṣé dhān mā yajñó asya sridhad ṛtāyóḥ ||*

---

latter term would mean 'southward', heaven can hardly be regarded a suitable place for the cremation fire. References to the grave are excluded here." Bodewitz 1999b, 111.

<sup>1044</sup> *AV 2.12.7.*

<sup>1045</sup> Bodewitz 2002a, 222.

<sup>1046</sup> Witzel 1984b; 1996.

Que la serpiente que habita en la profundidad no nos cause ningún daño, que la ofrenda del que cumple con el *ṛtá* no se pierda.

En la oscuridad bajo tierra reside un gran peligro: la serpiente de las profundidades. Indra ha derrotado a la serpiente *Vṛtra* y la ha expulsado de los tres mundos. Sin embargo, la serpiente todavía amenaza desde las profundidades de las aguas que rodean el cosmos y ha de ser aplacada para que no paralice el camino de las ofrendas al mundo de los dioses<sup>1047</sup>.

Este pasaje es muy curioso si se contempla a la luz de lo que acabo de mencionar al final del apartado anterior, pues en realidad se dice que incluso las ofrendas, que supuestamente se dirigen directamente hacia el mundo celestial, están amenazadas por esta serpiente que reside en las profundidades.

### 2.13.5.3 La imagen de la tumba

El miedo a la muerte está muy condicionado por lo que uno se imagina encontrarse después de morir. Desde luego es aterrador imaginarse que uno va a quedar encerrado bajo tierra en la más absoluta oscuridad. En el siguiente texto *Vasiṣṭha* expresa el miedo a esta muerte. Parece que aquí pide perdón a *Varuṇa* para que le permita seguir viviendo y evitar la muerte de momento, aunque no se puede descartar que esté pidiendo a *Varuṇa* que le perdone sus pecados para que, una vez muerto, le sea posible ir al cielo y no se vea obligado a dirigirse a la casa de barro:

*RV 7.89.1*

*mó śú varuṇa mṛnmáyaṃ grháṃ rājann ahám gamam |*

*mṛlā sukṣatra mṛlāya ||*

Que no tenga que ir, rey *Varuṇa*, a la casa hecha de barro,  
perdona, buen gobernante, concede el perdón.

La imagen de la tumba, sin duda, impresiona siempre a los familiares que tienen que enterrar a un ser querido. Una discusión que también se ha suscitado entre expertos de otras culturas es hasta qué punto la imagen de la tumba abierta en la que el fallecido va a quedar aprisionado bajo tierra en la oscuridad ha influido el concepto del Más

<sup>1047</sup> *RV 6.50.14; 10.64.4; 10.92.12*

Allá. Así, especialistas como Harris<sup>1048</sup> afirman que *ś'ōl* en el Antiguo Testamento siempre se refiere a la tumba, es decir todos los elementos que describen el mundo de los muertos como "precipicio", "abismo" o "cueva" asociados a la oscuridad no son más que metáforas de la tumba. Hasta qué punto está ligado el concepto de un mundo de los muertos subterráneo a la costumbre de la inhumación y en qué medida ha afectado el cambio de costumbre, cuando se procedía a incinerar a los muertos, al concepto de un Más Allá en el cielo, es una cuestión que hasta ahora no se ha estudiado suficientemente en profundidad, al menos, en el ámbito de la religión védica<sup>1049</sup>.

#### 2.13.5.4 El infierno (*nāraka lokā*)

Una pregunta que se ha planteado es si existía la concepción de un infierno, opuesto al paraíso en el cielo. Oldenberg dice al respecto:

Erwarten müssen wir danach im Veda den Glauben an eine Hölle ohne Frage. Wie stellen sich nun dazu die Äußerungen der Texte? Über die jüngeren Veden kann kein Zweifel sein; in ihnen allen ist jener Glaube deutlich vorhanden. Bedenken kann man nur in bezug auf den *Rgveda* haben<sup>1050</sup>.

Bodewitz<sup>1051</sup>, a su vez, admite que independientemente de que se haya desarrollado o no la imagen de un infierno a partir del concepto del mundo de los muertos, apenas tuvo resonancia en los himnos del *Rgveda* y que faltan por completo descripciones de juicios, castigos y tormentos por los que tienen que pasar los hombres después de la muerte.

Aparte del mundo oscuro y profundo encontramos en los himnos védicos algunas pocas referencias a una especie de mundo infernal. Los pasajes más explícitos, no obstante, son los que describen los lugares que se imaginan para los enemigos y, sobre todo, para quien ha descuidado sus deberes rituales. Los más castigados, por supuesto, son los que se comportan mal con los brahmanes<sup>1052</sup>. El verso más explícito

<sup>1048</sup> Harris 1961.

<sup>1049</sup> Butzenberger 1996 defiende que precisamente por el hecho de enterrar a los muertos en la época védica más antigua, se imaginaban también el Más Allá bajo tierra.

<sup>1050</sup> Oldenberg 1923b, 537.

<sup>1051</sup> Bodewitz 1994, 25. Cf. también Bodewitz 2002a, 220-222.

<sup>1052</sup> Bodewitz 1999b, 109-111. Cf. también *AV* 12.5.64; 20.128.2; *TS* 4.2.5.4. En *TS* 2.6.11.2 se especifica que el que derrama sangre de un brahmán no va al mundo de los *pitáras* durante años; un año por cada grano de polvo manchado de sangre.

es, sin duda, *AV* 5.19.3, que, junto a otros pasajes, ya hemos recogido más arriba<sup>1053</sup>. El término para infierno (*nāraka lokā*)<sup>1054</sup> se cita en sólo dos ocasiones en los himnos védicos<sup>1055</sup>:

*AV* 12.4.36

*sārvān kāmān yamarājye vaśā pradadūṣe duhe |*

*āthāhur nārakaṃ lokāṃ nirundhānāsya yācitām ||*

En el reino de Yama la Vaca realiza cualquier deseo al que la ha honrado;

en cambio, el infierno, dicen, es para el que no la honra cuando se lo solicitan.

<sup>1053</sup> § 2.9.1.6. Véase también los grilletes que Yama y Varuṇa aplican a los hombres y la imagen cada vez más negativa del reino de Yama; cf. §2.12.5.

<sup>1054</sup> Literalmente: "lugar infernal"; el nombre que designa el infierno en el *Mahābhārata* y la literatura posterior es *naraka*.

<sup>1055</sup> *AV* 12.4.36 y *VS* 30.5. Más tarde se cita en *TB* 3.4.1; *JB* 1.325; *GB* 1.1.2; *JUB* 4.25.6; 4.26.1; *TĀ* 1.9.1; para la evolución posterior del concepto, cf. Kane 1962, 161s..

## 2.14 Los Padres en el Más Allá

### 2.14.1 El Más Allá como lugar de reunificación y de reencuentro

El Más Allá celestial destaca por ser un lugar en el que los que accedan a él se reúnen con todos los elementos que han sido trasladados por la vía ritual. El fallecido, además, se encuentra con los dioses y los *pitáras* que le han precedido. Juntos viven en una especie de *locus amoenus* eterno, una imagen que encontramos también en los textos de otras culturas<sup>1056</sup>. Al hablar de las funciones de transmisor y transformador de Agni, ya nos hemos acercado al tema de la unión con un cuerpo en el cielo con un "cuerpo resplandeciente" (*tanvā suvárcāḥ*)<sup>1057</sup>. La misma idea que hemos encontrado también en *RV* 10.16.5 y 10.56.1 se expresa al final del himno *RV* 10.15. Este himno, que se recitaba durante una ofrenda a los Padres, concluye con un verso que aparentemente no guarda relación directa con el resto del himno y que lo sitúa en el proceso del acompañamiento del alma (*ásunīti*):

*RV* 10.15.14

*yé agnidagdhā yé ánagnidagdhā mādhye divāḥ svadhāyā*<sup>1058</sup> *mādāyante |*  
*tébhiḥ svarāḥ ásunītim etām yathāvaśām tanvām kalpayasva ||*

Los que fueron quemados por el fuego y los que no fueron quemados por el fuego, que  
en medio del cielo disfrutan de las libaciones [para los Padres];  
con éstos como soberano de ti mismo [recorre] este acompañamiento del espíritu,  
dispón un cuerpo según tu voluntad.

Como podemos observar no es una condición indispensable haber sido incinerado para alcanzar el cielo y disfrutar de la ofrenda celestial<sup>1059</sup> lo que significa que tampoco todos los cuerpos son entregados como ofrenda y trasladados al Más Allá. El fallecido, junto a los demás que disfrutan de las ofrendas, pasando de forma autónoma el *ásunīti* debe disponer una forma corporal de acuerdo a su deseo<sup>1060</sup>.

<sup>1056</sup> Velasco López 2001.

<sup>1057</sup> *RV* 10.14.8d.

<sup>1058</sup> Aquí *svadhā* parece referirse a la ofrenda destinada a los *pitáras* (cf. Müller 1891, 35s.).

<sup>1059</sup> En tratados posteriores se establece claramente quién tiene que ser incinerado y quién no.

<sup>1060</sup> *Yathāvaśām tanvām* aparece también en *RV* 3.48.4, donde se dice que Indra adopta diferentes cuerpos según su voluntad; lo mismo ocurre con Parjanya, el dios de la lluvia en *RV* 7.101.3. En *AV* 7.104.1, en

En otros pasajes, especialmente en los himnos del *Atharvaveda*, se insiste, no obstante, en transmitir la imagen de un cuerpo purificado:

*AV 3.28.5ab*

*yátrā suhárdaḥ sukṛto mādanti viháya rógam tanvāḥ sváyāḥ |*

Donde los hombres piadosos de buen corazón se deleitan, habiendo dejado atrás toda enfermedad de su cuerpo.

Se trata, por tanto, del cuerpo físico purificado y transformado por Agni; un cuerpo que no ha perdido ninguna de sus facultades:

*AV 4.34.2*

*anasthāḥ pūtāḥ pávanena śuddhāḥ śúcayaḥ śúcim āpi yanti lokám |*

*naiṣāṃ śiśnām prá dahati jātāvedāḥ svargé loké bahú straiṇam eṣām ||*

Sin huesos, purificados por el que purifica, limpios, se marchan resplandecientes al mundo del resplandor.

Jātavedas no quema su órgano del placer: muchas mujeres son suyas en el mundo celestial.

Agni ha de llevar todos los miembros al mundo de los antepasados. Si se deja atrás cualquier parte se rellena de nuevo para que el fallecido pueda disfrutar del cuerpo completo:

*AV 18.4.64*

*yád vo agnir ájahād ékam áṅgam pitṛlokám gamáyam jātāvedāḥ |*

*tád va etát púnar á pyāyayāmi sāṅgāḥ svargé pitáro mādayadhvam ||*

Si Agni Jātavedas al llevaros al mundo de los *pitáras* deja atrás un solo miembro, ese mismo os lo rellenos de nuevo. *Pitáras* disfrutad en el cielo con todo vuestros miembros.

Por si quedaba alguna duda de que el cuerpo purificado era el mismo que el cuerpo físico con el que había vivido sobre la tierra, leemos en la *Taittirīya Saṃhitā*:

---

cambio es la vaca, que simboliza la lluvia, que debe formarse un cuerpo según su voluntad (*yathāvaśám tanvām kalpayasva*).

TS 6.3.2.6.5

*ātmānaḥ pūrvā tanūr ādétyēty āhuḥ*

"El *ātman* debe unirse de nuevo con el cuerpo anterior", dicen.

En todo caso, es significativo que en ningún momento se hace referencia a una reunificación con el cuerpo en el mundo subterráneo. Al contrario de lo que ocurre a los enemigos, que en la oscuridad no pueden reconocerse, se produce en el mundo celestial un reencuentro con los familiares. En el *svarga lokā*, al mismo tiempo de unirse con su cuerpo purificado y sanado, uno se vuelve a encontrar con su mujer y sus hijos<sup>1061</sup>, con su marido<sup>1062</sup>, con sus amigos virtuosos y con sus antepasados:

AV 5.120.3cd

*āslonā āṅgair āhrutāḥ svargé tātra paśyema pitārau ca putrān ||*

Que en el cielo, libres de deformaciones y de toda parálisis, veamos a nuestros padres e hijos.

## 2.14.2 Situación de los Padres en el Más Allá

Los *pitāras* se nombran siempre en plural y se refieren principalmente a los antepasados míticos<sup>1063</sup>. En los himnos del *Ṛgveda* más antiguos tan sólo se invocan a los Padres en unos pocos versos, de manera similar a los dioses o junto a ellos<sup>1064</sup>, mencionando en algunos casos su papel en el descubrimiento de la luz o las vacas escondidas<sup>1065</sup>.

En el *maṇḍala* X, en cambio, el término *pitāras* ya no se refiere casi exclusivamente a los antepasados míticos, sino que abarca también a los familiares. Como sabemos por tratados posteriores, los fallecidos reciben culto individualizado tan sólo de las generaciones más cercanas, de los miembros de su familia que los han conocido. Después pasan a formar parte del grupo anónimo de antepasados llamado "padres" (*pitāras*) y éstos, como grupo reciben un culto específico que, como el que se

<sup>1061</sup> AV 12.3.17a.

<sup>1062</sup> RV 10.85.24.

<sup>1063</sup> Recuérdese la invocación a los miembros de las familias sacerdotales míticas en RV 10.14.

<sup>1064</sup> RV 2.42.2; 3.55.2; 6.75.9-10; 7.35.12; véase también RV 10.17.8-9.

<sup>1065</sup> RV 4.1.13; 7.76.4; 9.97.39.

rinde a los dioses, se produce a través de las vías rituales<sup>1066</sup>. Los Padres que han seguido los pasos de Yama hacia el mundo celestial<sup>1067</sup> deben, a su vez, recibir el cuerpo incinerado del recién fallecido<sup>1068</sup> o sujetar junto a Yama la columna que evita que la tierra aplaste al que es enterrado<sup>1069</sup>. También se menciona de manera indirecta cómo los brahmanes se reparten los méritos de sus esfuerzos en la casa de Yama<sup>1070</sup>, donde celebran banquetes<sup>1071</sup>, o acceden a las diferentes regiones celestiales según su grado de generosidad<sup>1072</sup>. Un tema que trataré un poco más adelante<sup>1073</sup> es el de las interpretaciones que pueden derivarse de la idea de que los antepasados, participando en la conformación del universo, han adornado el cielo con estrellas, tal como se describe en el verso *RV* 10.68.11<sup>1074</sup>.

Una vez más, conviene señalar que el problema para el que no encontramos respuesta, al menos en los himnos del *Ṛgveda*, es cuál era el destino de aquellos hombres que no recibían las ceremonias fúnebres. En éstas se recitaban los himnos funerarios del libro más reciente de la *Ṛgveda-saṃhitā*, en los que se puede deducir cierta esperanza generalizada de pasar a otra existencia después de la muerte<sup>1075</sup>, pero desconocemos qué destino se imaginaba para los demás. Las posibilidades que hemos comentado son que estos fallecidos se integran en un mundo de los muertos sombrío y supuestamente más antiguo –cuya presencia en la *Ṛgveda-saṃhitā* es dudosa en mi opinión–, que los espíritus de los fallecidos que no logren integrarse en el grupo de *pitāras* vaguen por las esferas en su condición de *preta*<sup>1076</sup> hasta ser devorados por los perros de Yama o que caigan en brazos de Nirṛti.

Tan sólo en un par de pasajes<sup>1077</sup> encontramos indicios de que pueda haber antepasados en diferentes lugares o situaciones, lo que podría interpretarse como un indicio de que no todos alcanzan la meta final, la integración completa en el mundo de

<sup>1066</sup> El único himno dedicado y dirigido a los Padres de la *Ṛgveda-saṃhitā* es *RV* 10.15.

<sup>1067</sup> *RV* 10.14.

<sup>1068</sup> *RV* 10.16; cf. *RV* 10.17.3.

<sup>1069</sup> *RV* 10.18.13.

<sup>1070</sup> *RV* 10.114.10.

<sup>1071</sup> *RV* 10.135.1-2; cf. *RV* 10.154.

<sup>1072</sup> *RV* 10.107.2; cf. § 2.9.1.2.

<sup>1073</sup> § 2.14.4.

<sup>1074</sup> Cf. *RV* 7.76.4.

<sup>1075</sup> Horsch 1971, 112: "In allen Fällen besteht der Glaube an eine persönliche, körperlich-sinnliche Fordauer nach dem Tode, sei sie nun unterweltlich düster oder paradiesisch verklärt".

<sup>1076</sup> En la literatura posterior (*Śāṅkhāyana-gr̥hyasūtra* 4.2.7.3.5.6; cf. *Pāraskara-gr̥hyasūtra* 3.10.49ss.) se distingue el *preta* de los demás antepasados y se menciona la conversión del *preta* en un *pitṛ* al cabo de un año (*Baudhāyana-gr̥hyasūtra* 3.12.14; cf. *Bhāradvāja-gr̥hyasūtra* 3.17).

<sup>1077</sup> *RV* 10.15.1-2 y 13-14; 10.107.2. También se ha interpretado que los lugares que mencionan en el himno *RV* 10.58 los hermanos de Subandhu en busca del *mānas* de su hermano desfallecido reflejan diferentes destinos después de la muerte.



los inmortales. Uno de ellos es el comienzo del himno dirigido a los Padres cuyo primer verso ya hemos citado al comentar el concepto de *ásu*:

*RV 10.15.1-2*

*úd īratām ávara út párāsa ún madhyamāḥ pitáraḥ somyāsaḥ |*  
*ásuṃ yá īyúr avṛkā ṛtajñās té no 'vantu pitáro háveṣu ||*

Que los Padres que se han marchado después, los lejanos y los que están en medio,  
 dignos del Soma,  
 los conocedores del *ṛtá*, que indemnes se han ido al *ásu*, que estos Padres nos sean  
 favorables en las ofrendas.

*idám pitṛbhyo námo astv adyá yé pūrvāso yá úparāsa īyúḥ |*  
*yé pāṛthive rájasy á nīṣattā yé vā nūnām suvṛjánāsu vikṣú ||*

Que este saludo hoy sea para los Padres, los anteriores, los que se fueron después;  
 los que se asentaron en regiones terrestres<sup>1078</sup> o los que [se encuentran] ahora en [sus]  
 bellas moradas<sup>1079</sup>.

Estos versos puedan dar lugar a diversas interpretaciones. En todo caso, parece más lógico interpretar la "lejanía" o "cercanía" de los antepasados en sentido cronológico y no espacial. No cabe duda de que unos se han marchado antes y otros más tarde; que éstos tengan sus moradas en regiones diferentes sería nuevo. Además, en el penúltimo verso del himno podríamos encontrar la clave de que efectivamente se alude a los *pitáras* que se han acercado al ritual y los que no, los que pertenecen a las generaciones conocidas por los que celebran el ritual y los que no, y no los que se distinguen según otros criterios:

*RV 10.15.13*

*yé cehá pitáro yé ca néhá yāmś ca vidmá yām u ca ná pravidmá |*  
*tvám vettha yāti té jātavedaḥ svadhābhir yajñām súkṛtaṃ juṣasva ||*

Aquellos Padres que están aquí y aquéllos que no están, los que hemos conocido y los  
 que no hemos llegado a conocer,  
 tú, Jātavedas, conoces cuántos hay, disfruta el sacrificio bien preparado junto con las  
 libaciones para los Padres.

<sup>1078</sup> Es decir, los que se han acercado y sentado en el *barhís*.

<sup>1079</sup> Es decir, los que permanecen en sus moradas y no se han acercado.

Los pasajes en los que se comienza a diferenciar los lugares en los que se establecen los Padres comienzan a ser más explícitos en las *saṃhitās* posteriores<sup>1080</sup>; aunque se siga asumiendo que el lugar de los bienhechores se encuentra en el tercer firmamento:

*AV 9.5.8c*

*ījānānām sukṛtām prēhi mādhyam tṛtīye nāke ādhi vi śrayasva ||*

Vete y métete en medio de los piadosos que realizaron sus ofrendas, que habitan en la tercera esfera del cielo.

En el verso siguiente se invoca a los Padres, en esta ocasión se refiere a los antepasados familiares, que se asentaron en los tres espacios:

*AV 18.2.49*

*yé na pitúḥ pitáro yé pitāmahá yá āviviśúr urv āntárikṣam |*

*yá ākṣiyánti pṛthivīm utá dyāṁ tébhyaḥ pitṛbhyo námasā vidhema ||*

Los padres de nuestro padre, nuestros abuelos, los que han entrado en el ancho espacio intermedio,

los que habitan la tierra o el cielo, a estos Padres queremos honrar con nuestro saludo.

La *Vājasaneyi-saṃhitā* cita muchos de los versos aquí comentados; de manera que apenas aporta datos nuevos. Lo más significativo, sin embargo, es el orden en el que presenta los versos; pues este nuevo orden parece el reflejo de un cambio de interpretación. Así, se muestra un especial interés en establecer un lugar para los *pitáras* y un lugar para los vivos<sup>1081</sup>.

En la *Taittirīya-saṃhitā*, se diferencia por primera vez claramente el mundo de los *pitáras* del mundo de los dioses. El reino de Varuṇa y de las aguas se localiza al norte, el de los dioses al este y el mundo de los *pitáras*, al sur<sup>1082</sup>. Todo lo que se ofrece en el altar que está al norte va hacia los dioses; todo lo que se ofrece en el que se encuentra al sur pertenece al mundo de los Padres. La secuencia en la que se cita a

<sup>1080</sup> *AV 18.1.44, 18.2.48-49; VS 19.45-46; TS 2.6.12.3, 4.3.3.2.*

<sup>1081</sup> *VS 19.45-49.*

<sup>1082</sup> *TS 1.1.111; 1.6.5d; 1.8.7c; 5.5.10c; 6.1.1).*

dioses, hombres y *pitáras* en *TS* 2.5.8.7 parece reflejar un orden descendente, lo que implicaría que estos últimos se imaginaban en un lugar bajo tierra<sup>1083</sup>.

Yama, que como hemos visto presenta un origen solar en la *Ṛgveda-saṃhitā*, asume en el *Atharvaveda* y en el *Yajurveda* cada vez más aspectos oscuros, que, como también he señalado, Bodewitz y otros consideran más antiguos. Gonda<sup>1084</sup>, a su vez, asume que *pitṛloka* y *devaloka* fueron originariamente dos lugares distintos que en un momento posterior se fundieron. Horsch, sin embargo, reconoce que la suerte que espera a los hombres después de su muerte comienza a diferenciarse más tarde, cuando se distinguen las dos vías<sup>1085</sup>. Las diferentes opiniones derivan fundamentalmente del grado de especulación que cada uno está dispuesto a asumir a la hora de reconstruir la concepción más antigua, ya que la información que nos ofrece la colección de los primeros himnos que se compusieron, no parece reforzar la teoría de Gonda.

### 2.14.3 El alma en forma de pájaro

Una forma de creencia en la transmigración de las almas es la idea de que el alma después de morir se convierte en pájaro<sup>1086</sup>. Los pájaros se asocian en muchas culturas con el mundo de los muertos<sup>1087</sup>; también en la literatura védica son en ocasiones considerados incorporaciones de los *pitáras*<sup>1088</sup>. La idea de que los pájaros están en contacto con el mundo de los muertos explica para von Negelein<sup>1089</sup> que

<sup>1083</sup> En *JUB* 2.8.3, 9 se retoma el mismo orden y se da un paso más: dioses-hombres-*pitáras*-*asuras*/rivales.

<sup>1084</sup> Gonda 1967, 64.

<sup>1085</sup> Horsch 1971, 110.

<sup>1086</sup> Oldenberg 1923b, 564 cita *BaudhDhS* 2.14.9-10 y Witzel 1983 (para un breve resumen de esta conferencia véase Witzel 1984a) recuerda, además, la prohibición de matar o comer pájaros en *RV* 6.49.17; *MDhŚ* 5.11-14 y *ŚB* 10.1.4.12. En *KS* 10.12 se mencionan *pitáras* que vuelan como pájaros. El altar del *agnicayana*, el ritual en el que cada año se construye el altar en el que se establecen los fuegos sacrificiales, está dispuesto en forma de pájaro (*ŚB* 13.8.17) y los huesos del fallecido después de la cremación se colocan también de esta manera. A su vez, se encuentra en muchas culturas la imagen del águila como mensajero divino, como es el caso del águila de Odín, Zeus o la que se envía a Telipinu. Ya no relacionada con el mundo de los muertos es la imagen de Soma que vuela hacia las esferas celestiales en forma de pájaro (*RV* 10.123.6) o la de Indra que lo obtiene convertido en águila (*RV* 10.99.8). El sol mismo es imaginado como un pájaro que eleva su vuelo al amanecer (*RV* 1.191.9), lo mismo que Agni (Keith 1925, 155).

<sup>1087</sup> Von Negelein 1901.

<sup>1088</sup> Arbman 1922, 255ss.

<sup>1089</sup> Von Negelein 1901, 358. Además, resalta que en muchas culturas su vuelo silencioso y el carácter triste de su canto ha reforzado su asociación con el duelo y el mundo de los muertos.

determinados pájaros sean considerados mensajeros de Yama<sup>1090</sup>. Oldenberg<sup>1091</sup> cita algunos pasajes que pueden interpretarse como referencias a almas que se incorporan tanto en animales o, incluso, en plantas<sup>1092</sup>. La mayoría de ellos pertenecen a textos posteriores en los que ya se ha entremezclado irremediablemente la doctrina de la transmigración con las creencias populares y es prácticamente imposible diferenciar con certeza qué elementos provienen de creencias populares más antiguas y cuáles son más recientes. No obstante, tanto Keith como Horsch<sup>1093</sup> asumen que lo que este último llama "premisas animistas" formaron una especie de caldo de cultivo para el desarrollo de las doctrinas posteriores y que era común a la mayoría de las culturas primitivas<sup>1094</sup>.

#### 2.14.4 Los Padres convertidos en estrellas

El término védico para "cuerpo celeste" es *náksatra*, que en singular se refiere normalmente al sol y en plural a las estrellas. En *RV* 7.58.1 se parece insinuar con el juego de palabras *nákṣante náḱam* que deriva de la raíz verbal *nakṣ-/naś-* ("alcanzar")<sup>1095</sup>. En *AiG* 3.233, en cambio, se asume que proviene de *\*nákt-kṣatrā* lo que se traduciría como "soberano de la noche".

En *RV* 10.68.11 se dice que los *pitáras* adornaron el cielo nocturno con las estrellas<sup>1096</sup>. Los dioses son acompañados por los generosos en sus ofrendas en la cúpula del cielo (*nāka*)<sup>1097</sup> y los *ṛṣis*, humanos en su origen pero convertidos en semidioses, ocupan un lugar cercano al Polo Norte sideral, formando la constelación de la Osa Mayor<sup>1098</sup>. Witzel<sup>1099</sup> asocia la constelación conformada por los siete sabios con

<sup>1090</sup> *RV* 2.42.2, 10.123.6, 10.165.4; *AV* 6.27-29, 11.2.2, 11.

<sup>1091</sup> Oldenberg 1923b, 563-565.

<sup>1092</sup> Oldenberg 1923b, 582.

<sup>1093</sup> Keith 1925, 571s; Horsch 1971, 116-118.

<sup>1094</sup> Así, Garbe 1922 recuerda que la creencia de que las almas se incorporan en animales, especialmente en pájaros, reptiles e insectos, o en plantas formaba parte también del imaginario de los pueblos indoeuropeos primitivos. En *MaitU* 6.34, a su vez, se identifica el pájaro en el corazón, el *ātman* en el interior del hombre, con el pájaro del sol, el *ātman* universal.

<sup>1095</sup> Cf. EWA, s. v.

<sup>1096</sup> En *AV* 18.2.47 (cf. *ŚB* 6.5.4.8) se afirma que mujeres virtuosas se han convertido en estrellas. Sobre esta imagen, véase también *MBh* 3.1745-6; cf. Keith 1925, II, 200ss., 416; Hillebrandt 1927, III, 420-423; Oberlies 1998a, n.92. Sobre la posible identificación de Sarasvatī con la Vía Láctea, véase Hillebrandt 1927, I, 382s., III, 377s. La imagen de los justos convertidos en estrellas se encuentra también en otras culturas, como, por ejemplo, en *Daniel* 12.3 y *Mateo* 13.43.

<sup>1097</sup> *RV* 10.107.2.

<sup>1098</sup> *RV* 10.154.5. Parece que las siete estrellas de la Osa Mayor se asocian con los siete *ṛṣis* en *RV* 10.82.2; *AV* 6.40.1, 10.8.9, 19.17.7. En *RV* 1.164 se repite varias veces el número siete y en unos pasajes

el cuenco de Varuṇa con el que vierte las aguas celestiales, lo que explicaría la imagen de los siete *ṛṣis* como guardianes del cuenco en el que se ha depositado todo tipo de gloria (*yáśas*), descrita en *AV* 10.8.9. Los antepasados junto al rey Yama viven en un mundo cercano al de los dioses pero separado, al menos, según algunos textos posteriores al *R̥gveda*. Witzel<sup>1100</sup> defiende que la palabra empleada para el mundo de los muertos celestial, *svarga loká*, se refiere a la Vía Láctea que, a su vez, relaciona con el "camino de los antepasados"<sup>1101</sup>. De manera que los *pitáras* convertidos en estrellas no ocuparían permanentemente un lugar elevado en el cielo, pues avanzan con el conjunto de las estrellas hacia el norte o el sur<sup>1102</sup>, dependiendo de las estaciones, y desaparecen bajo tierra al atardecer por el suroeste<sup>1103</sup>.

La imagen de que los fallecidos virtuosos se convierten en estrellas se describe en un pasaje de la *Maitrāyaṇī-saṃhitā*<sup>1104</sup> que, dada su relevancia para el tema sobre el que gira este trabajo, me reservo para el final, ya que realmente anticipa gran parte de la evolución que se refleja en los *brāhmaṇas*.

Inmediatamente después del texto citado más adelante, se recoge una indicación que prefiero comentar en este apartado: el fallecido debe seguir el fuego por la noche, pues su luz le permite atravesar la oscuridad de la noche, que pertenece a los *ásuras*; como guía le sirve la luz de su conocimiento que brilla desde el Más Allá<sup>1105</sup>. Todo el pasaje pertenece a una sección en la que se discuten aspectos del *agnihotra*, el ritual en el que al atardecer se trasfiere simbólicamente la luz del sol al fuego. Por tanto, como es lógico, el momento en el que el fuego es más visible y tiene más fuerza es por la noche. El fallecido necesita tanto la fuerza de la luminosidad del fuego como la del conocimiento para vencer a la oscuridad, a la muerte. Las estrellas, por tanto, representan a los victoriosos que no han sido sometidos por la oscuridad, por la muerte.

---

se refiere a los míticos siete sabios, en otros, como hemos visto (§ 2.3), a las estaciones, los *ṛtus*. Quizá podemos encontrar la clave en el pasaje de la *Taittirīya-saṃhitā* que hemos comentado en el apartado que acabo de citar, pues son los *ṛṣis* rindiéndoles culto a los *ṛtus* los que descubren el camino al cielo. Sobre el diferente grado de inmortalidad véase Witzel 1984b, 219. Brereton 1991 estudiando un pasaje posterior (*BĀU* 2.2) comenta las referencias anteriores a los siete sabios y su relación con la constelación estelar y recoge la bibliografía anterior.

<sup>1099</sup> Witzel 1996.

<sup>1100</sup> Witzel 1984b, 215-216. En este trabajo recoge los pocos datos y estudios que se han hecho de las estrellas y del cielo nocturno según la concepción védica. Sobre el desarrollo de la astronomía védica, véase Pingree 1973.

<sup>1101</sup> Witzel 1983; 1984b.

<sup>1102</sup> Esto explicaría también por qué el ámbito de Varuṇa se encuentra al norte y el de Yama al sur; cf. n. 1082.

<sup>1103</sup> Por el suroeste se localizará también la entrada al mundo de Yama; § 3.4.

<sup>1104</sup> *MS* 1.8.6; cf. § 2.17.

<sup>1105</sup> *MS* 1.8.6.3b.

## 2.15 Reencarnación en la misma familia

En los himnos védicos podemos observar cómo los miembros de una familia sacerdotal se identifican con su miembro más destacado, su fundador. Muchos sucesores adoptan el mismo nombre y en la mayoría de los casos es imposible determinar si un nombre de los míticos sabios de la literatura védica se corresponde con un personaje histórico o, lo que parece más probable, con varios. Pero lo relevante no es este hecho, que podría ocurrir también hoy en día, sino el reflejo de una consciencia colectiva. La creencia de seguir viviendo en los hijos es, muy probablemente, anterior a la esperanza de conservar la identidad individual, pues el deseo de alcanzar la inmortalidad en el cielo es la novedad que se expresa en los himnos más recientes del *Ṛgveda*.

En relación con el culto de los antepasados encontramos indicios de que, incluso en tiempos del *Ṛgveda*, existía la creencia de que los antepasados vuelven a encarnarse en la misma familia<sup>1106</sup>, una idea bastante extendida en las creencias populares de muchos pueblos<sup>1107</sup>. Hay algunos indicios que se pueden interpretar como reflejos de la idea de que un antepasado vuelve a nacer en la misma familia como su propio nieto o bisnieto<sup>1108</sup>. Además, la idea de un renacimiento cíclico en la misma familia explicaría de alguna manera la ausencia de una escatología concreta en los libros más antiguos del *Ṛgveda*. Ambiguos en este sentido son, como hemos resaltado, dos pasajes de los himnos funerarios<sup>1109</sup>, *RV* 10.14.8 y 10.16.5. En el primero se indica al fallecido que se una con sus *śeṣas* ("restos", pero también "descendientes"), lo que se puede interpretar tanto como la unión del espíritu del fallecido con los "restos" de su cuerpo y sus ofrendas que fueron purificados y trasladados ahí por Agni, o como la referencia a un nuevo encuentro con los descendientes y una vuelta al seno de la familia. El segundo pasaje habla de una "vuelta a casa" que también se puede entender en sentido literal<sup>1110</sup> o figurado, como la vuelta del espíritu a sus orígenes o la nueva unión en el Más Allá

<sup>1106</sup> Windisch 1908, 60-62; Horsch 1966, 82-83; Ruben 1947, 69; Oberlies 1998a, 478-483; Witzel 1983 donde se recoge la bibliografía anterior; Beck 1996, 96s.

<sup>1107</sup> Bergunder 1994.

<sup>1108</sup> En *RV* 6.16.35 se dice "como padre del padre reluciendo en el vientre de la madre"; Cf. también *RV* 10.10.1.

<sup>1109</sup> Menos dudosas son las palabras con las que concluye el himno *RV* 10.15 "Con éstos [los *pitáras*] como soberano de ti mismo [recorre] este acompañamiento del espíritu, dispón un cuerpo según tu voluntad" (*tébhiḥ svarāḥ āsunītim etām yathāvaśām tanvām kalpayasva ||*); cf. § 2.14.1.

<sup>1110</sup> Witzel 1983.

con su cuerpo transformado<sup>1111</sup>. Así mismo el hecho de que en las *upaniṣads* el camino que conduce a los fallecidos de vuelta a la tierra se denomine precisamente con el nombre de *pitṛyāna* ("camino de los antepasados") se justificaría mejor con una creencia semejante<sup>1112</sup>, aunque, como hemos visto, existen también otras posibles explicaciones.

En el ritual *sapiṇḍikaraṇa*<sup>1113</sup>, descrito en tratados posteriores con el que se pretende integrar al antepasado fallecido plenamente en el grupo de los *pitāras*, los miembros de la cuarta generación ascendente pasan al grupo anónimo de antepasados, lo que se justificaría con la asunción de que el fallecido en realidad se había encarnado de nuevo en la misma familia<sup>1114</sup>. Además, en este ritual se preparan tres bolas de arroz<sup>1115</sup> (una para cada antepasado que no ha pasado todavía al grupo anónimo de "padres"); si la mujer del oferente quiere quedarse embarazada, debe comer la del medio, lo que podría interpretarse como una invitación al alma del familiar fallecido a volver a encarnarse en la misma familia. También llega a formularse la prohibición de casarse con un miembro de la misma familia durante tres generaciones.

Incluso en la India han perdurado hasta hoy pueblos aislados, que se han mantenido, en gran medida, al margen de las influencias de las grandes religiones, como el hinduismo, el budismo, el islam o el cristianismo, en las que encontramos la creencia en esta forma de transmigración de las almas. Precisamente esta circunstancia ha llevado a algunos autores<sup>1116</sup> a buscar el origen de la idea de la transmigración en las culturas primitivas, no arias de la India; aunque también hay estudiosos, como Witzel<sup>1117</sup>, que plantean que esta idea pertenecía a un núcleo de creencias que compartía la mayoría de los pueblos indoeuropeos. Desafortunadamente los indicios parecen demasiado escasos, tanto para aceptar esta teoría como para descartarla<sup>1118</sup>. En todo caso esta idea estaría lejos de poder ser relacionada con una teoría del *kārman*.

<sup>1111</sup> Para la traducción de los dos himnos y su interpretación Cf. Kahle 2011b.

<sup>1112</sup> Hillebrandt 1927, I 33 y Macdonell 1897, 171.

<sup>1113</sup> Véase Hillebrandt 1897, 114; Oldenberg 1923b, 555; Knipe 1977.

<sup>1114</sup> Sin embargo, no hay que olvidar que, salvo excepciones, el superviviente más antiguo normalmente ya no ha conocido directamente a los miembros de esta generación que pasan al grupo anónimo de los antepasados; así, en Babilonia sólo se realiza el culto a los antepasados (*kispum*) a aquéllos que todavía son recordados por los miembros más ancianos de la familia (van der Toorn 1996, 54).

<sup>1115</sup> Estas bolas de arroz no se mencionan en el *Ṛgveda*.

<sup>1116</sup> El estudio más exhaustivo en este sentido es el de Converse 1971; pero también Bloomfield 1908, 254; Keith 1925, II, 629-634; von Glasenapp 1961, 1638 realizan propuestas que apuntan en esta dirección.

<sup>1117</sup> Witzel 1983.

<sup>1118</sup> Renou 1947-1953, I, 344; Gonda 1960, 207.

Conviene recordar aquí que una cosa son las creencias populares y otra las doctrinas que se reflejan en los textos. Como ya he defendido en otros trabajos<sup>1119</sup> la idea de una vuelta a una nueva vida en la tierra no parece encajar con el espíritu general que se refleja en estos himnos funerarios, en los que todo se centra en asegurar el paso seguro del fallecido al Más Allá, al mundo de los *pitáras*.

---

<sup>1119</sup> Kahle 2011b; en prensa.



## 2.16 El problema de la acción

### 2.16.1 Introducción

Una de las características que distinguen la formulación de la doctrina de la transmigración tal como se expone en las *upaniṣads* frente a las creencias animistas de otros pueblos es que, igual que en el budismo y sobre todo en el jainismo, se combina la idea de transmigración con la teoría del *kárman*. Por ello, igual que hemos hecho con la teoría de transmigración, comentaremos a continuación conceptos védicos que se pueden considerar antecedentes de esta otra doctrina y trataremos de aclarar el concepto de la acción y sus consecuencias en los himnos védicos.

En los capítulos previos ya se ha señalado algunos aspectos claves como la idea del *dehí me dádāmi te*<sup>1120</sup>, que se corresponde literalmente al concepto de *do ut des* y que se puede considerar uno de los impulsores de todo ritual brahmánico. A su vez he analizado las condiciones que se citan en el himno *RV* 10.154<sup>1121</sup> para alcanzar las esferas celestiales y la idea de que los méritos rituales se dirigen hacia el mundo celestial donde, por un lado, son recibidos por los dioses y, por otro, se acumulan para reencontrarse de nuevo con el oferente, después de su muerte, en la región más elevada del cielo.

Por consiguiente, la asunción básica es en todo caso que un acto ritual necesariamente tiene sus consecuencias y es compensado, por un lado, de manera indirecta pero más inmediata, por medio del intercambio de favores entre dioses y hombres, y, por otro lado, de manera directa pero más adelante, cuando el espíritu del fallecido se reencuentra con sus buenas acciones (*sukṛtās*), sus ofrendas y donaciones (*iṣṭāpūrtā*) en el Más Allá. Para profundizar en este tema estudiaré primero la definición de "lo bien hecho" y el concepto contrario, para seguir con los pecados y su castigo, la liberación de las ataduras provocadas por los pecados, la imagen del juicio divino, el concepto de *kárman* en los himnos védicos, la idea del traspaso de méritos y la imagen de la triple deuda que asume el hombre al nacer.

<sup>1120</sup> *TS* 1.8.4.1; *VS* 3.50.

<sup>1121</sup> § 2.9.1.4.2.

### 2.16.2 *Sukṛtā* y *duṣkṛtā*

Tanto *sukṛtā* ("lo bien hecho") como el concepto contrario, *duṣkṛtā*, se construyen, igual que el nombre de agente *sukṛt* ("bienhechor"), a partir de la raíz verbal *kṛ-* ("hacer"). "Lo bien hecho" siempre es lo que es acorde con el *ṛtā* y produce estabilidad y bienestar. Las ofrendas son buenas acciones que facilitan que el oferente alcance las esferas celestiales:

*AV 4.14.6*

*ajām anajmi pāyasā ghr̥tēna divyām suparnām payasām bṛhāntam |*  
*tēna geṣma sukṛtāsya lokām svār ārōhanto abhī nākam uttamām ||*

Con leche, con mantequilla yo unto la cabra lechera, el águila celestial, enorme;  
 gracias a ella esperamos ir al "lugar de lo bien hecho", ascendiendo al cielo, al  
 firmamento más elevado.

El concepto contrario de *sukṛtā* es *duṣkṛtā*, lo "mal hecho". *Duṣkṛt* es el que actúa contra el *ṛtā*:

*RV 9.73.6d*

*ṛtāsya pānthām ná taranti duṣkṛtaḥ ||*

Los malhechores (*duṣkṛtas*) no recorren el camino del *ṛtā*.

Aclarar el significado de una "mala acción" es más complicado, pues no queda claro en los textos. Para definirlo un poco más, es necesario insistir en la doble vertiente del concepto de *ṛtā*, que se refleja en las dos traducciones más frecuentes del término: "orden cósmico" y "verdad". En los himnos védicos queda claro que tanto *sukṛtā* como *sukṛt* se integran perfectamente bajo la idea general de fortalecer el Orden Cósmico y, como éste se basa fundamentalmente en el intercambio entre dioses y hombres, esto se refiere principalmente al ritual védico. *Duṣkṛtā* o *duṣkṛt*, en cambio, como conceptos que perjudican el Orden Cósmico no se explican sólo como contrarios al cumplimiento ritual. El que no celebra los rituales sencillamente no se califica para alcanzar el mundo celestial, pero no por ello se convierte automáticamente en un malhechor, pues conviene recordar que sólo unos pocos selectos pertenecen a la clase social y tienen la capacidad económica necesaria para establecer los fuegos sacrificiales. A su vez, tampoco parece

que pueda referirse a rituales realizados de forma incorrecta, ya que para ello surge precisamente la figura del sacerdote especializado<sup>1122</sup>. *Duṣkṛtá*, igual que el concepto de pecado, en el *Ṛgveda* se refiere esencialmente a un comportamiento contrario al aspecto derivado de *ṛtá*: la Verdad. El aspecto ritual parece secundario y, como veremos a continuación, sus consecuencias negativas se manifiestan sobre todo en vida<sup>1123</sup>. En este sentido, Bodewitz<sup>1124</sup>, basándose precisamente en el concepto antónimo, propone que *sukṛtá* se tenga que entender como "mérito" que en ocasiones se puede interpretar incluso en sentido ético y rechaza el énfasis en el aspecto puramente ritual<sup>1125</sup>.

## 2.16.3 Los pecados y su castigo

### 2.16.3.1 El concepto de pecado

Aparte de las "malas acciones" existen los pecados<sup>1126</sup>, sea contra dioses, sea contra hombres, que al ir igualmente en contra del *ṛtá* no pueden quedar impunes. Todo pecado tiene sus consecuencias, provocando una enfermedad o incluso la muerte<sup>1127</sup>. Los más graves no tienen remedio y sus autores son condenados irremisiblemente y han de sufrir los mismos o peores castigos que los enemigos<sup>1128</sup>. No hay que olvidar que quien es enemigo o tiene malas intenciones contra uno ya merece ser castigado con la aniquilación o aprisionamiento en un lugar profundo y oscuro. Ni el sueño ni la falta de intencionalidad<sup>1129</sup>, ni las debilidades propias de la condición humana<sup>1130</sup> eximen a los

<sup>1122</sup> Un sacrificio ha sido bien realizado, si ha sido correctamente realizado. Para que un ritual no pueda ser mal realizado surge precisamente el papel del sacerdote especializado, el *brahmán*, cuya labor consiste en supervisar todo el proceso y enmendar los errores que se puedan cometer. En el *Atharvaveda* ya encontramos sacerdotes especializados incluso en los rituales domésticos que anteriormente habían sido realizados sencillamente por el padre de familia.

<sup>1123</sup> *RV* 8.47.13, 10.100.7, 10.164.3; *AV* 11.8.20.

<sup>1124</sup> Bodewitz 1993, 73-74.

<sup>1125</sup> Gonda 1967, 142 recuerda que en *RV* 10.63.9 parece que *sukṛt* significa "benefactor" y es empleado como epíteto de Indra. De modo que sería comparable al término latino *beneficus* y *sukṛtá* tendría las mismas connotaciones que *beneficentia* y εὖ ποιεῖν en griego. Horsch 1971, 127 defiende que en cuatro de los siete ejemplos de *sukṛtá* en la *Ṛgveda-saṃhitā* predominan las implicaciones éticas.

<sup>1126</sup> Para un repaso de los tipos de pecados según la concepción védica véase Rodhe 1946, 135-161. Los diferentes tipos de males y sus consecuencias negativas se comentan en Rodhe 1946, 30-45.

<sup>1127</sup> Oldenberg 1923b, 297.

<sup>1128</sup> *RV* 1.121.13cd: "Lanzándola [la rueda] hasta la otra orilla de las noventa corrientes empujaste rodando a los que no sacrifican de cabeza al precipicio" (*prāśya pārāṇ navatīṇ nāvyānām āpi kartām avartayō 'yajyūn* ||). *AV* 5.19.3: "Los que han escupido o lanzado su escupitajo a un brahmán | están sentados en medio de una corriente de sangre, devorando pelo" (*yé brāhmaṇām pratyāṣṭhīvan yé vāsmiñ chulkām īśiré | asnās te mādhye kulyāyāḥ kēśān khādanta āsate* ||). Este último verso forma parte de una serie de referencias a un lugar subterráneo e infernal (*nāraka lokā*), lo que significaría que, al menos en el *Atharvaveda*, se distinguían diferentes destinos en el Más Allá; véase Bodewitz 1999b, 109-111 y Luján 2008, 972-973.

<sup>1129</sup> *RV* 7.86.6, 10.164.3.

<sup>1130</sup> *RV* 4.54.3.

culpables de su culpa. Los pecados no necesariamente han tenido que haber sido cometidos por uno mismo, sino que en el *R̥gveda* también podemos encontrar algo semejante a una culpa heredada:

*RV 7.86.5*

*áva drugdhāni pítiryā sṛjā nó 'va yā vayāṃ cakṛmā tanūbhiḥ |*

*áva rājan paśutṛpaṃ ná tāyūṃ sṛjā vatsāṃ ná dāmno vásiṣṭham ||*

Perdona las maldades de nuestros padres, las que hemos cometido nosotros mismos.

Suelta, rey, a Vasiṣṭha<sup>1131</sup>, [atado] como un ladrón de ganado, como un ternero de su cuerda.

Ya que los hombres no pueden evitar cometer pecados, piden a diferentes divinidades que los liberen de sus consecuencias:

*RV 10.35.2a-c*

*diváspṛthivyór áva á vṛṇīmahe mātṛñ síndhūn párvatāñ charyaṇāvataḥ |*

*anāgāstvām sūryam uṣāsam īmahe*

Rogamos por el favor del cielo y de la tierra. A las corriente maternas, a las montañas de Śaryaṇāvat.

A Sūrya, a Uṣas pedimos que nos deje libre de pecados.

En la mayoría de los casos la súplica de poder liberarse de sus pecados no tiene ningún carácter escatológico, sino que va dirigida a evitar un posible castigo de los dioses o a apartar el mal causado por ellos, para poder vivir en prosperidad. Los pecados y malas acciones son una carga negativa y provocan consecuencias negativas. Es difícil, en ocasiones, distinguir entre causa y consecuencia. Las palabras que más se ajustan al concepto de pecado (*āgas* y *énas*) pueden significar tanto el pecado cometido como la consecuencia negativa que deriva de él<sup>1132</sup>.

Existen varias formas de purificarse según los *Vedas*. Agni es el purificador por excelencia, tanto en sentido físico, como por su función de sacerdote principal, ya que representa la purificación a través del sacrificio o la ofrenda. Pero también purifican el agua, el viento, la preparación y consumición del Soma o la palabra (*vāc*) cuando se recitan los himnos sagrados. Divinidades como la Uṣas o Sūrya, puesto que ambas

<sup>1131</sup> Se refiere al *ṛṣi* fundador de la familia sacerdotal del séptimo libro del *R̥gveda*.

<sup>1132</sup> Cf. apartado siguiente.

representan el nuevo día, pueden provocar una especie de "borrón y cuenta nueva". Siempre queda, por supuesto, el recurso de echar la culpa a otros:

*RV* 8.47.13

*yád āvir yád apīcyāṃ dévāso āsti duṣkṛtām |*

*tritē tād viśvam āptyā āré asmād dadhātana- (...)*

Cualquier acto malvado, público u oculto, llevadlo, dioses,

lejos de nosotros, junto a Trita Āptya (...).

En el *Atharvaveda* encontramos fundamentalmente seis himnos relevantes para el tema de los pecados y su castigo<sup>1133</sup>. El peor pecado, sin duda, es tratar de forma irrespetuosa a un brahmán, como herirlo<sup>1134</sup>, escupirle<sup>1135</sup>, entregarle una vaca coja<sup>1136</sup>, no entregarle ninguna<sup>1137</sup> o quitarle una vaca y maltratarlo<sup>1138</sup>. En *AV* 20.128.2 se tipifica como pecado corromper a una hermana, dañar a un amigo, pegar a sus mayores. Las consecuencias negativas a las que los pecadores se tienen que enfrentar son descender a la "casa baja" (*adharāṇ grhās*)<sup>1139</sup>, ir "hacia abajo" (*adharāk* o *nyák*)<sup>1140</sup>, a la casa de Yama<sup>1141</sup>. De manera que Bodewitz<sup>1142</sup> concluye que es obvio que su destino no es el cielo y que el reino de Yama aquí no se encuentra en el mundo celestial.

El problema fundamental con el que nos encontramos al estudiar la noción de pecado en época védica es tratar de dilucidar hasta qué punto es influido por conceptos rituales o por valores éticos internos o marcados por la sociedad<sup>1143</sup>. A esto hay que añadir que en muchos casos los mismos estudiosos no logran desprenderse completamente de interpretaciones posteriores. Encontramos dos puntos de vista: según el primero se considera que la ética marca el concepto de pecado<sup>1144</sup>, y, según el segundo, asumido por gran parte de los indólogos, al menos, en lo que se refiere a los

<sup>1133</sup> *AV* 5.18-19; 8.4; 12.4-5; 20.128. Para la liberación de los pecados, en cambio, véase especialmente los himnos *AV* 6.115-119; 7.83; 7.112.

<sup>1134</sup> *AV* 5.18.13.

<sup>1135</sup> *AV* 5.19.3.

<sup>1136</sup> *AV* 12.4.3.

<sup>1137</sup> *AV* 12.4.36. Este verso y *AV* 5.19.3 son considerados las primeras referencias explícitas a un infierno; cf. § 2.13.5.4.

<sup>1138</sup> *AV* 12.5.64.

<sup>1139</sup> *AV* 2.14.

<sup>1140</sup> *AV* 5.22; cf. *AV* 12.2.1; 8-10; 21.

<sup>1141</sup> *AV* 6.29; 6.32.

<sup>1142</sup> Bodewitz 1999b, 111.

<sup>1143</sup> Para una comparación del concepto de pecado entre la literatura védica e hitita, véase García Trabazo 1998.

<sup>1144</sup> Cf. Hartog 1939.

*Vedas*, el pecado deriva de la consecuencia de un comportamiento ritual deficiente. Claro está, que en muchos casos no es posible distinguir entre religión y ética<sup>1145</sup>. Lefever<sup>1146</sup> recuerda, como ya hemos señalado más arriba, que el *ṛtá* marca como ningún otro elemento el concepto de pecado. De modo que cometer un pecado no es tanto una ofensa contra los dioses, sino una violación del Orden Cósmico y es castigado por los dioses en calidad de guardianes del *ṛtá*. El asunto, sin embargo, es más complejo, pues en ocasiones no se puede distinguir claramente entre el acto en sí y su resultado.

Aparte de *duṣkṛtá*, Rodhe<sup>1147</sup> menciona como términos relacionados con la idea de pecado: *pāpá* ("malo, malvado")<sup>1148</sup>, *pāpmán* ("maldad")<sup>1149</sup>, *kīlbiṣa* ("transgresión, culpa")<sup>1150</sup>, *āgas* ("pecado") y *énas* ("mal")<sup>1151</sup>. El último implica las consecuencias negativas, como en los términos *āmhas* ("ansiedad, angustia")<sup>1152</sup>, *aghá* ("apuro, aflicción, desgracia")<sup>1153</sup>, *pāśa* ("cuerda, lazo"), *pāḍbīśa* ("grillete").

### 2.16.3.2 *Āgas y énas*

Bodewitz<sup>1154</sup> en su estudio en el que analiza los conceptos de *āgas* y *énas*, las palabras más estrechamente relacionadas con el concepto de "pecado" en los himnos védicos, destaca que el primero estaría más estrechamente relacionado con la idea del "pecado cometido"<sup>1155</sup>. Su rápida desaparición en los himnos posteriores, sin embargo, ha favorecido la confusión entre los dos términos<sup>1156</sup> en mantras y fórmulas; ambos son sustituidos por otros términos en *brāhmaṇas* y *upaniṣads*.

<sup>1145</sup> McKenzie 1922.

<sup>1146</sup> Lefever 1935.

<sup>1147</sup> Cf. n. 1126.

<sup>1148</sup> *Pāpá* puede entenderse tanto en sentido moral (*RV* 4.5.5; 8.61.11) como ético (*RV* 10.10.12).

<sup>1149</sup> Este término, que no se emplea en la *Ṛgveda-saṃhitā*, se encuentra a partir de los himnos del *Atharvaveda*.

<sup>1150</sup> *RV* 5.34.4.

<sup>1151</sup> Véase el apartado siguiente.

<sup>1152</sup> *Āmhas*, etimológicamente emparentado con el término español "angustia", es sustituido por *pāpa* en la literatura posterior. En sentido amplio se refiere a una situación mala provocada desde fuera (*RV* 2.28.5-6; 4.12.6; *AV* 4.23-29). Indra (*RV* 10.63.9), las aguas (*VS* 4.13) o Agni, Cielo y Tierra (*TS* 7.5.22) son calificados como sus liberadores (*aṃhomuc*).

<sup>1153</sup> Sobre el concepto de *aghám*, que está emparentado entre otros con gr. ἄχος ("aflicción, pena"), véase Bodewitz 2006a, quien discute también los diferentes significados y etimologías propuestas. Rodhe 1946, 42, a su vez, resalta que, al contrario de lo que ocurre por ejemplo con *āgomuc* (en referencia a Mitra-Varuṇa, Vāyu, Savitṛ o los Aśvinas), o *enomuc* (Marutas), no hay un sólo caso en el que se emplea junto al verbo *muc-*.

<sup>1154</sup> Bodewitz 2006b.

<sup>1155</sup> Ambos términos se emplean preferentemente con el verbo *kṛ-*.

<sup>1156</sup> Para Rodhe 1946, 139 se trata de dos sinónimos.

*Āgas* se refiere la mayoría de las veces en la *Ṛgveda-saṃhitā* a "pecados" cometidos por uno mismo, que cuando no implican aspectos morales<sup>1157</sup>, están relacionados con faltas en el ámbito religioso, como no pagar al sacerdote por sus servicios. Bodewitz<sup>1158</sup> insiste en que, salvo en un caso, no se encuentran aspectos puramente éticos. No hay indicio alguno del concepto de "arrepentimiento" en los himnos védicos y, por tanto, tampoco encontramos el concepto de "perdón". Lo que sí hay son súplicas a los dioses para ser liberado<sup>1159</sup> de las cargas causadas por los pecados que son imaginadas como "ataduras" ligadas al cuerpo<sup>1160</sup>. Con el recitado de himnos y ofrendas se pretende aplacar a un dios para que aparte de él las consecuencias negativas<sup>1161</sup>. Bodewitz explica la falta de referencias a pecados concretos cometidos por los autores o los que encargaron la composición de los himnos védicos por el hecho de que éstos estarían dispuestos a liberarse de la polución derivada de los pecados cometidos pero no a escuchar una descripción detallada de cuáles fueron<sup>1162</sup>.

*Énas*, en cambio, parece hacer referencia sobre todo a la polución o los "males" derivados de un pecado no necesariamente cometido por uno mismo. Así, *RV* 7.52.2 el suplicante pide a Mitra y Varuṇa que ni él ni sus descendientes tengan que sufrir las consecuencias de las faltas cometidas por otros y que ellos mismos no cometan algo que pueda ser castigado por los dioses. También en otros ejemplos se observa claramente cómo se produce una transferencia de énas de unos a otros, de dioses a hombres, de padres a hijos o hacia los enemigos<sup>1163</sup>. *Enasvín* o *énasvat* es alguien que soporta la carga de sufrir el mal como consecuencia de un pecado, independientemente de si lo ha cometido él mismo o no y de si es consciente de haberlo cometido o no. No obstante, en los himnos del Atharvaveda asume también todos los aspectos de *āgas*<sup>1164</sup>.

En este sentido se podría decir que el pecado cometido se convirtió en "culpa" y pasó a significar asimismo también el castigo, el mal o el apuro que sufre la persona que

<sup>1157</sup> No obstante, Gonda 1960, 79 resalta que se le ha dado demasiada relevancia al aspecto moral del término *āgas*. En este sentido, *ānāgas* se refiere tanto a haberse liberado del pecado como a no estar contaminado por la polución derivada de un pecado.

<sup>1158</sup> Bodewitz 2006b.

<sup>1159</sup> Así, se emplea *énas* sobre todo en el *Atharvaveda* frecuentemente con el verbo *muc-* ("liberar"); cf. *AV* 2.35.3; 5.30.4; 6.84.2; 6.115.1-3; 7.64.2; 7.77.3; 12.2.12; 14.2.44; 14.2.59-62.

<sup>1160</sup> *RV* 2.28.5; 5.85.7; 7.93.7.

<sup>1161</sup> En este sentido se invoca a Soma (*RV* 1.179.5), Aditi, Mitra-Varuṇa (*RV* 2.27.14) o Varuṇa (*RV* 7.87.7); cf. § 2.16.3.3.

<sup>1162</sup> Una de las pocas excepciones es el himno *RV* 10.34 en el que un jugador describe su desgracia provocada por el juego que perdura hasta que Savitṛ le redime después de proclamar la verdad; o *RV* 7.86.6, donde el suplicante, al tratar de justificar que él no es el responsable último de sus actos, menciona sus pecados.

<sup>1163</sup> *RV* 10.37.12.

<sup>1164</sup> *AV* 6.84.2; 6.115.1-2.

ha cargado, voluntariamente o involuntariamente, con la culpa. En todo caso, Bodewitz, deja claro que ninguno de estos dos conceptos desempeñó un papel relevante en el desarrollo de la doctrina del *kárman*.

### 2.16.3.3 Liberación de las ataduras

Los pecados se imaginan como ataduras (*bandhá*, *pāśa*) que se pegan al cuerpo, la parte más material del ser humano, y que le impiden moverse o avanzar por el camino deseado. Incluso pueden amenazar con estrangular la vida antes de tiempo. La parte espiritual del hombre, aparentemente, no se ve afectada. En consecuencia, las súplicas se dirigen hacia los dioses para que liberen a los hombres de estas ataduras para seguir con vida o para poder avanzar hacia el cielo:

*RV 6.74.3, 4c*

*sómārudrā yuvám etāny asmé víśvā tanūṣu bheṣajāni dhattam |*  
*áva syatam muñcātaṃ yán no ásti tanūṣu baddhāṃ kṛtām éno asmát ||*

(...)

*prá no muñcataṃ váruṇasya pāśād*

Soma y Rudra, poned en nuestros cuerpos todos estos remedios.

Desatad, soltad el pecado cometido por nosotros que está ligado a nuestro cuerpo.

(...) liberadnos de la atadura de Varuṇa.

En el *Yajurveda* se ruega a Nirṛti<sup>1165</sup> que suelte su "férreo lazo" (*bandhá yasmáya*) del fallecido y permita que ascienda a la cúpula del cielo<sup>1166</sup>. Una vez más hay que superar la fuerza destructiva para poder alcanzar la inmortalidad.

La imagen más representativa del castigo, sin embargo, es el grillete (*páḍbīśa*) que Varuṇa o Yama sujetan en la mano y que simboliza el castigo que los dos dioses considerados reyes pueden aplicar a los hombres<sup>1167</sup>.

*RV 10.97.16*

*muñcāntu mā śapathyāḍ átho varuṇyāḍ utá |*  
*átho yamásya páḍbīśāt sárvasmād devakilbiṣāt ||*

Que me liberen de la maldición que procede de Varuṇa,

<sup>1165</sup> En *AV* 1.31.2; 6.63.1; 8.1.3, en cambio, se habla de las ataduras de Nirṛti.

<sup>1166</sup> *TS* 4.2.5g-m; *VS* 12.63-64.

<sup>1167</sup> Para el tema de las ataduras de los dioses véase Eliade 1948.



del grillete de Yama, del pecado y la transgresión contra los dioses.

#### 2.16.3.4 Juicio divino

La imagen del juicio divino se evoca en distintas situaciones, pero más que un juicio final al morir, en el que se juzga la vida entera, parece que el momento clave es la salida del sol, ya que la luz del día hace visible lo que permanecía oculto durante la noche:

*RV 7.66.4*

*yád adyá sūrya údité 'nāgā mitró aryamá |*

*suvāti savitā bhágaḥ ||*

Cuando hoy al salir el sol Mitra, Aryaman,

Savitṛ y Bhaga señalen a los que están libres de pecados.

Las divinidades que liberan a los suplicantes de sus pecados son, aparte de las divinidades purificadoras, la gran madre de los dioses y juez Aditi, los soberanos entre los dioses, a los que como soberanos y garantes del *ṛtá* les corresponde la jurisdicción, Mitra, Varuṇa y Aryaman. Bhaga ("el que reparte"), otro de los Ādityas, es el dios de la buena fortuna. Savitṛ, el dios que da la fuerza al sol, actúa más bien como juez instructor, pues es el que presenta el juicio. En caso de guerra o en la lucha contra demonios el responsable de juzgar a las fuerzas enemigas es Indra. Pero también a Soma se le describe como juez<sup>1168</sup>. Agni actúa como acusador o incluso delatador, pues es el único que conoce todos los secretos, ya que de día, convertido en Sūrya, el ojo de los dioses, lo ve todo desde arriba y de noche espía las casas desde dentro:

*RV 4.3.5*

*kathā ha tād váruṇāya tvám agne kathā divé garhase kán na āgaḥ |*

*kathā mitrāya mīlhūṣe pṛthivyai brávaḥ kád aryamñé kád bhágāya ||*

¿Por qué, Agni, nos acusas ante Varuṇa, por qué ante el cielo? ¿Cuál es nuestro pecado?

¿Cómo vas a hablar al compasivo Mitra, a la Tierra? ¿Qué dirás a Aryaman, qué a Bhaga?

<sup>1168</sup> *RV 7.104.9, 12-13; 9.67.22-27; 9.97.18.*

Griswold<sup>1169</sup> resalta que el *ṛtá* es la voluntad de Varuṇa y que, aunque en las súplicas por la liberación de los pecados también se mencione a otras divinidades, el juez principal sigue siendo Varuṇa; y Macdonell<sup>1170</sup> recuerda que no hay ningún himno dirigido a Varuṇa en el que no se pida la liberación de los pecados o su castigo<sup>1171</sup>. Oldenberg<sup>1172</sup>, quien insiste en vincular a Varuṇa con la luna, resalta su carácter moral y Bloomfield, quien lo considera un dios prestado del mundo semítico, afirma que si su figura hubiera permanecido, la India se habría convertido al monoteísmo teocrático<sup>1173</sup>; a lo que se podría añadir la idea de Griswold<sup>1174</sup> de considerar a Varuṇa, Agni y Soma antecedentes de la Trinidad, sobre todo por el hecho de que los dos últimos han descendido del cielo a la tierra.

#### 2.16.4 La oposición de *ṛtá/satyá* con *anṛtá* y sus implicaciones éticas

Como ya se ha indicado<sup>1175</sup> tanto el concepto de realidad como el de verdad están estrechamente relacionados. *Ṛtá* y *satyá* se oponen a *anṛtá*, que indica la falta de Orden o de Verdad<sup>1176</sup>. Algo similar ocurre con la oposición de *sát* ("lo que es") y *asát* ("lo que [todavía] no es"). El prefijo privativo *a-/an-* se diferencia del prefijo *duṣ-* en el sentido de que el primero indica la falta de lo que sigue; el segundo, en cambio, implica una dinámica contraria. No obstante, es en los pasajes en los que *anṛtá* se opone a la idea de un orden social y, sobre todo, al concepto de verdad donde encontramos algunos indicios que nos aproximan a lo que podríamos denominar ética védica. Griswold<sup>1177</sup> añade además la oposición entre *sādhú* ("recto, correcto") / *vṛjiná* ("torcido, injusto"). Gonda<sup>1178</sup> resalta la relevancia de pasajes como *RV* 1.23.22, donde el suplicante pide a las aguas que se lleven todas sus faltas, infidelidades, blasfemias y mentiras, para profundizar en la "moral védica". Brown<sup>1179</sup> dedica un trabajo sobre el tema de "realizar

<sup>1169</sup> Griswold 1971, 341, 357.

<sup>1170</sup> Macdonell 1897, 27.

<sup>1171</sup> Sobre los castigos de Varuṇa, véase Luján 2010.

<sup>1172</sup> Oldenberg 1923b, 178-200.

<sup>1173</sup> Bloomfield 1908, 232.

<sup>1174</sup> Griswold 1971, 360.

<sup>1175</sup> § 2.7.1.

<sup>1176</sup> La alusión a la falta de verdad es clara en *RV* 7.104.8; 10.87.11; sin embargo hay mucho otros pasajes en los que no se puede distinguir ambos conceptos.

<sup>1177</sup> Griswold 1971, 341.

<sup>1178</sup> Gonda 1960, 40.

<sup>1179</sup> Brown 1968b.

la verdad", que él denomina *\*satyakriyā*, en el que cita pasajes en los que dioses como Savitr<sup>1180</sup>, Agni y Mitra-Varuṇa<sup>1181</sup>, Varuṇa<sup>1182</sup> y Prajāpati<sup>1183</sup> se caracterizan por tener la "verdad como su fundamento" (*satyādharman*)<sup>1184</sup>.

En todo caso, pasajes en los que se afirma que los *ṛbhus* alcanzaron la inmortalidad al decir la verdad<sup>1185</sup> y en el que el jugador recibe la gracia divina de Savitr después de que en un juramento proclamara la verdad (*tād ṛtām vadāmi*)<sup>1186</sup> nos acercan de nuevo a los dioses que actúan como jueces y que no juzgan sólo el comportamiento ritual de los hombres.

### 2.16.5 *Kārman*

*Kārman*, igual que las formaciones que hemos estudiado anteriormente, procede de la raíz verbal *kṛ-*. Graßmann<sup>1187</sup> presenta las acepciones: "Werk, Handlung, Tat" ("acción" o "acto") y, en sentido más concreto, "Opferwerk, Opferhandlung" ("acto ritual"). Si nos fijamos en los ejemplos del *Ṛgveda*, descubrimos que predomina el empleo de *kārman* en el sentido de acto, pero unos actos muy concretos: las proezas que lleva a cabo Indra<sup>1188</sup>. Los pasajes en los que *kārman* se refiere a la realización de ofrendas o sacrificios son menos numerosos y, como es esperable, están casi siempre estrechamente relacionados con Indra, Agni o Soma<sup>1189</sup>. Algo parecido ocurre con la formación sin prefijo *kṛtā* ("hecho") que también se emplea predominantemente en un contexto mítico.

<sup>1180</sup> *RV* 10.34.8; 10.139.3; *AV* 7.24.1; 10.8.42.

<sup>1181</sup> *RV* 5.63.1.

<sup>1182</sup> *AV* 1.10.3.

<sup>1183</sup> *RV* 10.121.9.

<sup>1184</sup> Véase también Bergaigne 1878-1897, I, xxiii, quien afirma: "Cette vertu de la sincérité est en somme la vertu védique par excellence".

<sup>1185</sup> *RV* 4.33.12; cf. Brown 1960-1961.

<sup>1186</sup> *RV* 10.34.12. El poder de la verdad también se resalta en las *upaniṣads*; *JUB* 1.3.6; *BĀU* 1.6.3; 2.3.6; 5.15.1 o *MundU* 2.2.2.

<sup>1187</sup> Graßmann, s. v. "kārman".

<sup>1188</sup> *RV* 1.11.4; 1.55.3; 1.61.13; 1.62.6; 1.101.4; 1.102.6; 1.121.11; 2.22.1; (2.24.14); 3.12.6; 3.30.13; 3.32.8; 3.33.7; 3.34.6; 3.36.1; 8.21.2; 9.88.4; 10.54.4; 10.55.7, 8; 10.131.4.

<sup>1189</sup> *RV* 1.31.8; 1.112.2; 6.69.1; 8.31.17; 9.96.11; 9.97.33. En un himno a Indra: *RV* 6.37.2; 7.32.13; 8.36.7; 8.37.7; 8.38.1; 9.46.3. En un himno a Agni: *RV* 1.148.2; (8.38.1); 8.39.5.

Un verso especial es *AV* 11.8.6, en el que *kárman* se menciona por primera como una fuerza cosmogónica de la que surgió *tápas*<sup>1190</sup>, como el acto con el que comienza la creación o formación a partir de las aguas primordiales:

*AV* 11.8.6

*tápaś caivāstām kárma cāntár mahaty àrṇavé |*

*tápo ha jajñe kármaṇas tát té jyeṣṭhām úpāsata ||*

Tanto *tápas* como *kárman* tenían su morada en medio de la gran marea;

*tápas* nació de *kárman*, a éste lo honraron como lo más excelente.

Es indudable que todos estos actos tienen gran relevancia y acarrear importantes consecuencias. Sin embargo, no parece que acto y consecuencia se relacionen tan explícitamente como ocurre con *sukṛtá* o *iṣṭāpūrtá*, que sí podemos considerar claros antecedentes de la teoría del *karman* que se desarrolla en la literatura posterior.

En las *saṃhitās* posteriores al *Ṛgveda*, sin embargo, predomina el significado ritual de *kárman*<sup>1191</sup>. En paralelo a la "ritualización" del término se insiste cada vez más en la necesidad de adquirir el conocimiento (*vidyá* o *jñāna*) que se oculta detrás del ritual. *Kárman*, con el paso del tiempo, suplanta a *sukṛtá* en prácticamente todas sus acepciones.

La idea de que "lo bien hecho" o todas las "ofrendas y donaciones" (*iṣṭāpūrtá*) no se pierden, sino que se acumulan en las esferas celestiales y que el fallecido que alcance el mundo de los inmortales, se vuelve a encontrar con ellas en el "lugar de los bienhechores", o incluso la noción de una especie de doble retribución, indirecta y directa, mediata y aplazada, que viene de fuera y que forma parte de la nueva existencia en el Más Allá, representa sin duda la imagen más impactante que implica la noción de consecuencia o compensación de los actos en vida y después de la muerte.

Griswold<sup>1192</sup> resalta que *iṣṭāpūrtá* representa el germen de la posterior doctrina del *karman*. Para ello tan sólo es necesario "universalizar" el término *kárman* y aplicarlo a todo el universo, animado o inanimado. Al contrario de lo que ocurría en el caso de las transgresiones contra la "voluntad de Varuṇa", el *ṛtá*, que podían ser eliminadas o

<sup>1190</sup> Horsch 1971, 126 n.37 .

<sup>1191</sup> Horsch 1971, 128 recuerda, además, que tanto *kárman* como *kṛtyá* se emplean en el *AV* para describir un acto mágico, y que el "determinismo mágico" que adquieren estas formaciones, según él, en el *Yajurveda*, marca la evolución hacia la concepción de *kárman* como una fuerza autónoma, independiente de los dioses.

<sup>1192</sup> Griswold 1971, 318, 341; véase también Bloomfield 1908, 195.

perdonadas por el dios soberano y cuyos autores por tanto podían ser liberados de sus consecuencias, la teoría del *kárman* implicará una retribución cuasi automática, que no depende de un juez. Este mecanismo, si se puede llamar así, deriva sin duda del ámbito de la retribución ritual. Sin embargo, como nos recuerda Bodewitz<sup>1193</sup>, con el surgimiento de la teoría del *kárman* en las *upaniṣads*, la ideología ritualista sufre un proceso de moralización, que conduce a la creencia de que el hombre nace de nuevo sobre la tierra de acuerdo con las buenas y malas acciones que ha realizado en sus vidas anteriores, valoradas desde el punto de vista moral y ya no primordialmente ritual.

### 2.16.6 El traspaso de méritos

Una noción que, aunque la hayamos tratado implícitamente, no hemos mencionado hasta ahora es la del traspaso de méritos. Las acciones, sobre todo rituales, tienen sus consecuencias, pero no necesariamente para el que las haya realizado. Muchos rituales los llevan a cabo uno o varios sacerdotes; el mérito del ritual, en cambio, pasa al oferente, al que lo ha encargado, *sūri*<sup>1194</sup> o *yájamāna* en el brahmanismo posterior y éste es recompensado con la *dákṣinā*. Es decir, los brahmanes reciben bienes materiales a cambio de transformar, con la ayuda de las divinidades rituales, Agni, Soma o *vāc*, ofrendas materiales en espirituales, comida en alimento para los dioses<sup>1195</sup>, y de proporcionar "bienes divinos" a quienes les encargan su trabajo.

Algo parecido ocurre en el caso de los rituales funerarios (*śrāddha*): los familiares organizan las ceremonias en beneficio del fallecido. Esta idea de que las consecuencias de los actos pueden pasar de uno a otro se desarrollará en los textos posteriores y es la causa principal por la que se incluirá como pecado tratar con otros

<sup>1193</sup> Bodewitz 1993, 69.

<sup>1194</sup> *Sūri* es el que encarga el culto a un dios o el poema festivo, como indica Pinault 1999-2000, 427-441 en su estudio en el que analiza en profundidad tanto las diferentes etimologías propuestas para el término y sus traducciones como su empleo y los términos relacionados como *dákṣinā*, la retribución o el honorario que recibe el sacerdote por sus servicios, y los derivados de la misma raíz indoeuropea *\*Hri-* en los himnos de la *Ṛgveda-saṃhitā*.

<sup>1195</sup> En este aspecto tampoco hay que olvidar los restos del sacrificio (*úcchiṣṭa*) escupidos y dejados atrás por los dioses, véase *AV* 11.3.21 y 11.7 (Deussen 1922a, 305-308, sin embargo, pone en duda la relación de *úcchiṣṭa* en este himno con los restos de la papilla de arroz del himno *AV* 11.3); cf. Malamoud 1972; Wezler 1978; Lopez 1997.

pecadores<sup>1196</sup>. La posibilidad de traspasar los méritos está siempre presente en la literatura védica y volveremos a tratar este tema más adelante<sup>1197</sup>.

### 2.16.7 Triple deuda

La idea de traspaso se refleja en los *Vedas* también en una serie de deudas que los descendientes heredan de sus padres y que tienen que compensar. En la *Taittirīya-saṃhitā* se menciona una triple deuda (*ṛṇā*) que asume un brahmán al nacer:

*TS* 6.3.10.5.2

*jāyamāno vái brāhmaṇás tribhír ṛṇavā jāyate brahmacāryeṇárṣibhyo yajñéna devébhyaḥ prajāyā pitṛbhya eṣá vā anṛṇó yáḥ putrī yājvā brahmacārivāśī (...)*

Un brahmán nace con una triple deuda: con los *ṛṣis* de convertirse en alumno, con los dioses de sacrificar, con los *pitáras* de obtener descendencia. Está libre de sus deudas el que tiene un hijo, realiza sacrificios y el que ha vivido como un alumno (...).

La deuda con los dioses consiste en cumplir con su parte en el intercambio cósmico entre dioses y hombres, la idea que subyace a los ciclos rituales en los que interviene el hombre<sup>1198</sup> y que giran en realidad entorno al alimento.

La deuda con los antepasados tiene dos aspectos. El primero implica la idea de beneficio mutuo entre los descendientes y sus antepasados y es, por tanto, circular. Los antepasados se alimentan también de los diferentes rituales dedicados a ellos (*śrāddha*), a cambio, cuidan y favorecen su descendencia. El padre contribuye a crear el hijo en la tierra y el hijo, a su vez, fortalece el padre en el Más Allá. El segundo aspecto es lineal, pues se trata de asegurar la descendencia en el futuro. Un hombre ha recibido el hilo de sus antepasados y es su deber pasarlo a sus descendientes<sup>1199</sup>.

<sup>1196</sup> Sobre el traspaso de méritos en la época védica y posterior, véase Hara 1967-1968; Doniger O'Flaherty 1980, 28-37; 1976, 365 ss.

<sup>1197</sup> § 4.3.8.

<sup>1198</sup> § 2.4.

<sup>1199</sup> Si aceptamos que ya en tiempos del *Ṛgveda* existía la creencia en una forma limitada de transmigración, incluso, vuelven a nacer en la misma familia. En este caso se cerraría el círculo también en el segundo aspecto que acabamos de mencionar, puesto que volverían a recibir el mismo hilo que han depositado en sus descendientes. Sobre la noción de doble pervivencia y las implicaciones del hilo que pasa de generación en generación, recuérdese § 2.10.12 y cf. Witzel 2000c.

Los hombres también están en deuda con los *ṛṣis*, los sabios cantores que han compuesto los himnos sagrados y es su deber estudiar su sabiduría y devolver el favor entonando sus himnos y alabando su autoría. Según Witzel<sup>1200</sup>, se oculta aquí otro ciclo: los dioses han inspirado a los hombres y éstos deben celebrar la inspiración divina (*śrúti*). Se trataría de un ciclo que gira en torno a la palabra sagrada (*vāc*) que, efectivamente, adquiere más y más relevancia en los textos védicos posteriores.

---

<sup>1200</sup> Witzel, comunicación personal.

## 2.17 MS 1.8.6: ¿la primera referencia a la transmigración?

En un pasaje en prosa de la *Maitrāyaṇī-saṃhitā*<sup>1201</sup>, extraordinariamente relevante para este estudio y sobre el que me ha llamado la atención M. Witzel en comunicación personal<sup>1202</sup>, se describe que los hombres que han realizado sacrificios y han sido generosos en las ofrendas ascienden al cielo y se convierten en estrellas. Al que se le agoten sus méritos acumulados en el mundo celestial vuelve a caer sobre la tierra en forma de una estrella fugaz:

### MS 1.8.6.3

*yó vái bahú dadivān bahv ījā3no 'gnīm utsādāyate 'kṣít tād vái tāsya | tād ījānā vái sukṛto 'múm lokām nakṣanti | té vā eté yán nakṣatrāṇi | yád āhur jyótir āvāpādi tārakāvāpādīti | té vā eté 'vapadyanta | āptvā sthitē tā idām yathā lokām sacante yadāmútaḥ pracyāvante | 'tha yó bahú dadivān bahv ījānò 'gnihoṭrām juhóti darśapūrṇamāsáu yájate cāturmāsyáir yájate bahūte sat[t]rāṇy upáiti tāsya vā etád akṣayyám āparimitam |*

En verdad, del que dando mucho, del que sacrificando mucho, del que se hace levantar el fuego; [todo] esto<sup>1203</sup>, en verdad, es imperecedero. Pues los que han sacrificado esto, los bienhechores (*sukṛtas*), alcanzan (*nakṣanti*) aquel lugar [*sc.* el cielo]. Ellos, en realidad, se convierten en estrellas. Dicen esto: "ha caído una luz, ha caído una estrella fugaz (*tāraka*)"; en realidad, son ellos los que caen. Cuando se precipitan, una vez que hayan alcanzado un lugar de apoyo, dependiendo de cómo sea, se unen a este mundo, cuando se precipitan desde ahí. En cambio, del que ha dado mucho, sacrificado mucho, el que vierte el *agnihoṭra*, el que celebra los sacrificios de luna nueva y luna llena, celebra los sacrificios cuatrimestrales, el que acude a muchas sesiones, en verdad, [todo] esto es inagotable, indefinido.

Este texto refleja claramente el espíritu ritualista tan característico de la prosa más antigua. En los himnos más tardíos del *Ṛgveda*, que fueron compuestos en una época un poco anterior, se refleja la idea de que los méritos rituales se acumulan en la esfera más elevada del cielo y que el fallecido se vuelve a juntar con ellos. Visto desde

<sup>1201</sup> MS 1.8.6.

<sup>1202</sup> Este pasaje también es citado en Witzel 1983; Bodewitz 2003, 161; cf. la traducción con notas de Amano 2009, 305s.

<sup>1203</sup> Es decir, tanto sus buenas obras (*sukṛtas*) como "lo ofrecido y donado" (*iṣṭāpūrtā*); cf. *RV* 10.14.8; *KS* 31.15.



una perspectiva ritualista el siguiente paso, que, como se observa, los brahmanes de aquella época no han tardado en dar, es imaginar que los fallecidos se sustentan y se alimentan en el Más Allá precisamente con sus ofrendas y donaciones, las que ellos mismos han realizado en vida o las que sus descendientes realizan en honor suyo. Esta idea, representa un paso esencial en la evolución del ritualismo brahmánico, ya que implica que los méritos rituales no son eternos<sup>1204</sup>. No obstante, parece haber un límite por encima del cual los méritos se vuelven imperecederos. Una vez dado este paso, el siguiente problema que se plantea de forma inevitable es: ¿qué ocurre con el fallecido una vez que haya agotado sus méritos?

La teoría de que el fallecido sufra una "nueva muerte" en el Más Allá cuando se le agoten los méritos acumulados en vida se desarrolla en los *brāhmaṇas*<sup>1205</sup>. Lo más significativo de este pasaje es que en este texto, compuesto poco después del 900 a. C.<sup>1206</sup>, en realidad ya se describe la doctrina de *punarṃṛtyu*, aunque no se la denomine con este nombre. No obstante, el pasaje procedente de un *brāhmaṇa* más avanzado en este aspecto pertenece a la sección más reciente del *Jaiminīya-brāhmaṇa*<sup>1207</sup> y hasta el *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa*<sup>1208</sup> no encontramos un texto en el que se describa explícitamente que el fallecido vuelve a este mundo. Por tanto, este pasaje de la *Maitrāyaṇī-saṃhitā* anticipa una parte importante de la evolución que se observa en los *brāhmaṇas*.

Según parece, al menos todos aquéllos que hayan establecido los fuegos sacrificiales y que hayan realizado ofrendas y celebrado sacrificios se convierten, aunque sea tan sólo durante un tiempo limitado, en una estrella. El grado de inmortalidad, es decir, el tiempo durante el que brillan como estrellas en la cúpula celestial y, como es de suponer, también el lugar que ocupan depende de sus méritos. El destino de aquéllos que se convierten definitivamente en inmortales y no es esencialmente diferente de aquéllos que más adelante vuelven a caer en la tierra. De modo que la vía que recorren unos y otros hacia el Más Allá es la misma, lo que demuestra que en esta época no se distinguía entre un camino que conduce al fallecido al mundo de los dioses y otro, que lo lleva al mundo de los antepasados.

<sup>1204</sup> La idea de que el alimento disminuye en el Más Allá se menciona también en *TS* 1.7.3.4.

<sup>1205</sup> § 3.5.

<sup>1206</sup> Amano 2009, 1; cf. Witzel 1997a, 297-300.

<sup>1207</sup> § 3.7.3.

<sup>1208</sup> § 4.2.3.2.

En este sentido es muy significativo que no se hayan conservado textos posteriores de esta escuela hasta la *Maitrāyaṇī-upaniṣad*, tan tardía que no la he incluido en este trabajo. En todo caso, en los mapas que recoge Witzel<sup>1209</sup> y en sus comentarios se observa que la escuela ha debido moverse hacia el sur y los griegos encontraron a miembros de esta escuela precisamente en una zona en la que también se localiza la escuela de los *jaiminīyas* en cuyos textos el término *punarṃṛtyu* tuvo una difusión relevante<sup>1210</sup>. La proximidad doctrinal y geográfica no puede ser una casualidad.

La suerte que corren los fallecidos en el Más Allá depende completamente de su comportamiento en vida, de sus acciones. Los dioses no intervienen. Es de suponer que los que han acumulado suficientes méritos se convierten en estrellas fijas. Los otros, una vez consumido lo que de forma anacrónica podríamos denominar su "buen karma", se precipitan hacia la tierra. El momento en el que se produce su caída es lo último que está determinado por su vida anterior, el lugar concreto en el que caen y en el que se establecerán de nuevo no parece depender de ninguna regla, sino que, tal como se describe, parece más bien un proceso aleatorio. El texto no habla de una nueva vida, pero *sacante* en conexión con *sthitá* e *idāṃ lokāṃ* es suficientemente explícito para poder asumir que comienza una nueva existencia sobre la tierra para el fallecido. En consecuencia, se trataría del primer texto en el que se describe explícitamente la transmigración de las almas, que fue compuesto aproximadamente trescientos años antes de la fecha que se propone habitualmente para las primeras formulaciones de la doctrina de la transmigración.

---

<sup>1209</sup> Witzel 1989, 110-117.

<sup>1210</sup> Witzel 1989, 201-205.

## 2.18 Resumen de los antecedentes en las *saṃhitās*

El movimiento del sol y de la luna y los fenómenos naturales provocados por ellos han marcado profundamente la cosmovisión védica. Todo lo que se encuentra en los mundos inferiores, el espacio intermedio y la tierra, se ve afectado por la continua alternancia entre vida y muerte. Las regiones celestiales del mundo inmortal se sitúan más allá del movimiento del sol. Del movimiento de los astros derivan los ciclos temporales y los que rigen los ciclos rituales en los que interviene el hombre.

En estos ciclos más complejos se producen diferentes transformaciones impulsadas por la fuerza mágica del ritual. El agua, el fuego, la palabra y Soma son los elementos que se mueven entre los mundos y hacen posible el intercambio entre hombres y dioses.

La vida del hombre se desarrolla en el mundo mortal que surge en el momento en el que la dualidad y la oposición entre la luz que procede del mundo celestial y la fuerza destructora de la oscuridad, que se asocia a las profundidades, nacen del mismo vientre, del Uno. Este mundo, por tanto, está sometido a la continua alternancia entre morir y nacer. Las fuerzas de la luz y de la oscuridad representan además la lucha entre los representantes del orden y del desorden o del caos primordial.

En las *saṃhitās* posteriores al *Ṛgveda* se describe que los dioses se establecieron en el mundo celestial. Para que los hombres, en busca de la inmortalidad, no puedan seguir sus pasos los atrapan bajo el girar de la rueda del año. Los hombres sólo pueden superar estas barreras con el comportamiento y el conocimiento necesarios.

Esta última imagen, junto a los movimientos cíclicos que hemos comentado, la diferenciación entre las regiones celestiales en las que reina la inmortalidad y un mundo mortal, marcado por la alternancia entre vida y muerte, han influido sin duda en la creación de la imagen de la rueda de las reencarnaciones en textos posteriores y en el fomento del deseo de liberarse del ciclo. En los himnos védicos, sin embargo, no parece que esta idea esté presente, ya que el foco de atención gira en torno a mejorar las condiciones de la vida actual en la tierra y en poder agotar los cien años que le corresponden al hombre.

Uno de los cambios más significativos que se observan en los himnos védicos es el del concepto de inmortalidad. La idea de una forma de pervivencia después de la muerte es una condición indispensable para el desarrollo de la posterior doctrina de

transmigración. En los himnos más antiguos no se expresa la esperanza de alcanzar la inmortalidad en el cielo. Tan sólo se pide que los enemigos se vean sometidos a las fuerzas destructivas de Nirṛti, que queden aprisionados en un lugar profundo y oscuro. El ideal de alcanzar el cielo se comienza a predicar tan sólo en los himnos más recientes del *Ṛgveda* y en las *saṃhitās* posteriores, donde la esperanza de alcanzar la inmortalidad en el mundo celestial se convierte en uno de los temas centrales. Conforme esta idea se va convirtiendo en una meta existencial, se complica el medio para lograrlo: el ritual. No obstante, se insiste cada vez más en resaltar que no es suficiente con realizar o encargar los rituales necesarios, hay que tener el conocimiento de lo que se oculta detrás.

El hombre se conforma de una parte corporal y otra espiritual. Son muchos los términos que se emplean y no se les puede asignar un significado determinado, puesto que éstos varían entre unos himnos y otros. En líneas generales, sin embargo, se observa que la fuerza espiritual que da vida a todo lo demás es *ásu*. *Prāṇá*, y también *ātmán* en los textos más antiguos, estrechamente relacionados con la respiración y símbolos de la continua alternancia entre vida y muerte, son las fuerzas que mantienen al cuerpo con vida (*jīvā*). El *mānas*, en cambio, está más ligado a las capacidades espirituales, sobre todo al pensamiento y la consciencia. El cuerpo, a su vez, está constituido por los miembros y el cuerpo material (*śārīra*), los órganos, los fluidos y las facultades como la vista (*cákṣus*), el oído (*śrótra*) y el aliento vital (*ātmán* o *prāṇá*). Aparte del cuerpo material y sus facultades existe un concepto de corporeidad (*tanū́*) que trasciende la materialidad. Todos los constituyentes del cuerpo y las fuerzas impersonales como las facultades y las que representan el aliento vital (*prāṇá* y *ātmán*), se desintegran al morir el hombre y vuelven a sus orígenes cósmicos. No obstante, el cuerpo sublime, que corresponde esencialmente al concepto de *tanū́*, es purificado y reparado por el fuego ritual en su ascenso al mundo celestial. Por otro lado, parece que es el *ásu* el que tiene que encontrar su propia vía hacia el cielo donde ambos se juntan de nuevo.

El padre transfiere a su hijo el *ásu* a través del hilo (*tántu*) que representa la conexión con el mundo espiritual, mientras que la conexión (*bándhu*) con su madre le aporta la parte material. Es significativo que tanto *bandhá* como *bandhaná*, lazos que afectan la parte material del hombre y que son concebidos como impedimentos, se construyen a partir de la misma raíz verbal. En lo que se refiere a la familia, el elemento unificador es el hilo (*sūtra*) que pasa de generación en generación.

El individuo no se concibe sin una forma corporal, ni siquiera tras desprenderse de sus constituyentes materiales. En los himnos funerarios del *Ṛgveda* son las dos partes del hombre, la fuerza espiritual (*ásu*) y el cuerpo (*tanū́*), las que se reúnen de nuevo con los méritos acumulados en el cielo donde, vistiéndose de nuevo con vida, conviven con los antepasados que les antecieron en compañía de los dioses. Es difícil establecer cuál es el elemento que asegura la individualidad del ser; probablemente sea el conjunto de los tres.

En este capítulo he tratado de diferenciar dos vías que conducen hacia el Más Allá y que, conforme avanza el tiempo, se pueden distinguir con más claridad. Por la primera los dioses se mueven con total libertad y, si el sacrificio se ha realizado correctamente, reciben a través de ella y por mediación de Agni las ofrendas sin demora. Con excepción de los alimentos para los dioses, todo lo que transita por esta vía, incluso, los caballos sacrificados, se mueve libremente en ambas direcciones. Este camino está abierto en el momento en que se establece el fuego del sacrificio.

No ocurre lo mismo con el camino de los antepasados, descubierto por Yama; pues sólo se abre para el espíritu del recién fallecido y los elementos impuros relacionados con su muerte. Es de sentido único y, una vez que los antepasados, tras alcanzar la inmortalidad, se hayan convertido en Padres, se acercan al fuego en el que se les rinde culto por el mismo camino que los dioses. A juzgar por los elementos que lo describen, el camino de Yama no conduce directamente hacia el cielo. Es más, parece que comienza en dirección descendente. Tampoco es inmediato, pues seguramente no concluye hasta que el fallecido se integre plenamente en el seno de los *pitáras*.

Parece que todos los que mueran y tengan la posibilidad de recibir los cultos necesarios, emprendan su paso al Más Allá por estos dos caminos. El cadáver, como ofrenda final, es trasladado y transformado por Agni *Jātavedas*; el espíritu sigue los pasos de Yama. En los dos caminos se mencionan peligros que hay que sortear: el fuego que puede abrasar del todo el cuerpo, los precipicios y los perros de Yama que amenazan con devorar el *ásu*. Por tanto, es de suponer que aquéllos que no alcancen finalmente las esferas celestiales, fracasan precisamente en el intento de superar estos peligros. De todos los demás, los que no reciben los cultos funerarios, no se dice nada.

Es posible que la idea de que los antepasados se reencarnaban en la misma familia, un tema que por la falta de datos se mueve en el terreno de la especulación, estuviera difundida entre los pueblos cercanos o incluso entre las tribus arias en las que se conforma el brahmanismo védico. Si se asume que también formaba parte de las

creencias populares en época védica, habría que entenderlo como un ciclo más que se produce de manera natural y que por ello no se menciona de forma explícita.

*Do ut des*, la idea de compensación de una acción por otra subyace a todo acto ritual. Las tres deudas que asume el hombre al nacer tienen que ser compensadas con los actos correspondientes. El orden cósmico exige el intercambio compensatorio entre dioses y hombres o entre los hombres, los antepasados y sus descendientes; la sabiduría con la que los *ṛṣis* compusieron los himnos védicos tiene que ser honrada con la dedicación a su estudio.

Los actos rituales no sólo tienen que ser compensados por los dioses, sino que los méritos, los resultados beneficiosos de las acciones, que en cierta medida se pueden traspasar de unos a otros, se trasladan al lugar que les corresponde en el cielo y allí benefician de nuevo al responsable de haberlas llevado a cabo una vez que alcance este mundo. Las faltas y los actos contrarios al *ṛtá*, en cambio, se pegan al cuerpo y atan al hombre al mundo material.

La suerte tras la muerte está condicionada por el comportamiento en vida, aunque en esta época que hemos estudiado se valoran los méritos acumulados, fundamentalmente desde un punto de vista ritual. De forma que se puede observar una especie de doble retribución: una, que deriva del intercambio entre dioses y hombres, y otra, que condiciona la situación del autor después de su muerte. Sin embargo, no encontramos una teoría homogénea de un sistema de retribución por los actos realizados en vida. Para unos existe la esperanza de alcanzar la inmortalidad en el cielo, de los demás, en cambio, no se nos dice nada. Los pocos indicios que tenemos nos pueden hacer pensar que son vencidos por las fuerzas destructivas de Nirṛti o que se integran en un mundo oscuro y sombrío. Sólo en unos pocos pasajes se les desea a los peores enemigos y a los que han cometido pecados imperdonables un castigo más allá de la muerte.

El ritual bien realizado desencadena una dinámica propia de compensación y retribución; la purificación y el perdón de los pecados contra el orden del cosmos y la verdad, y la consiguiente liberación de las ataduras, sin embargo, dependen de la voluntad de los dioses, aunque sobre ésta también se pretende influir con el ritual. El máximo garante del orden social y moral es el dios Varuṇa.

En consecuencia, podemos concluir afirmando que en los himnos védicos ya se menciona la mayoría de los elementos que en textos posteriores conformarán la doctrina de los cinco fuegos (*pañcāgnividyā*), la teoría de los dos caminos (*devayāna* y *pitṛyāna*)

y la teoría del *karman*, la idea de una consecuencia y compensación de los actos. Todas confluirán en las *upaniṣads* en la doctrina de la transmigración de las almas (*saṃsāra*). Antes de profundizar en sus primeras formulaciones dedicaré la siguiente sección a estudiar cómo evolucionan estos elementos en los *brāhmaṇas* y en qué momento se configuran las diferentes piezas que se ensamblan finalmente en las *upaniṣads*.

## 3 La evolución en los *brāhmaṇas*

### 3.1 Introducción

#### 3.1.1 Los *brāhmaṇas* como género puente

Los comentarios de los *brāhmaṇas* son en realidad una continuación de los pasajes en prosa que se insertan en las *saṃhitās* del *Yajurveda negro*, pues éstas ya forman parte de los comentarios rituales en prosa que surgen en el momento en el que se complica la ejecución de los diferentes rituales *śrauta*. En consecuencia, es difícil establecer una frontera clara entre estos pasajes de las *saṃhitās* y los *brāhmaṇas*. Por otro lado, los *brāhmaṇas* tampoco se distinguen claramente de los comentarios más metafísicos de los rituales recogidos en los *āraṇyakas* o de los tratados rituales más técnicos como los *sūtras*.

Los himnos védicos dirigen su mirada hacia el macrocosmos, el mundo de los dioses; el plano de los hombres, en cambio, el microcosmos, es concebido esencialmente como un reflejo del plano cósmico. Los primeros comentarios en prosa de la *Maitrāyaṇī-saṃhitā* o la *Kaṭha-saṃhitā*, a su vez, se centran cada vez más en el plano intermedio que conecta el hombre con el cosmos, el mesocosmos<sup>1</sup>, en el que se celebra el sacrificio (*yajña*) y se desarrollan los rituales. En las *upaniṣads*, finalmente, se dará un paso más y todo girará en torno a la búsqueda del macrocosmos en el microcosmos, del ser universal en el interior del ser humano. En los *brāhmaṇas* se refleja, además, el cambio desde una religión gentilicia hasta una religión de salvación. En todos estos aspectos los *brāhmaṇas* actúan como puente entre himnos védicos y *upaniṣads*.

Mendoza<sup>2</sup> define los *brāhmaṇas* como

[textos en los que] se incluyen las instrucciones para realizar los ritos, con los preparativos materiales, las fórmulas que han de pronunciarse, el tiempo en que han de celebrarse y las explicaciones, mitológicas y teológicas, del porqué de cada elemento del ritual, de cada acción y posición del sacerdote, de las palabras, fórmulas y melodías que

---

<sup>1</sup> Witzel 1997a, 299.

<sup>2</sup> Mendoza 2011c, § 1.



las acompañan y de los beneficios que se obtienen de su buena realización, así como de las consecuencias negativas derivadas de su realización equivocada. Son obras técnicas, compuestas en el marco de las escuelas sacerdotales, por sacerdotes y para sacerdotes, de modo que frecuentemente las explicaciones están redactadas en forma bastante concisa e incluso críptica, y no se exponen doctrinalmente de forma coherente las creencias religiosas, que se suponen conocidas, sino que aluden a ellas.

Aparte de ocuparse de los elementos externos se profundiza y se describen en los *brāhmaṇas* los lazos mágicos (*bandhu*) que unen los diferentes elementos del cosmos; de modo que según las palabras de Oldenberg:

Der Inhalt der Brāhmaṇas ist genau genommen die Darlegung des *bandhu*, nicht die positive Beschreibung des Opfers und der Opferliturgien. Jene Darlegung schließt freilich begreiflicherweise eine Erwähnung der einzelnen Verrichtungen und Sprüche usw. ein, um deren *bandhu* es sich handelt<sup>3</sup>.

La mayoría de los pasajes que comentaré a continuación pertenecen a las partes más recientes de los *brāhmaṇas*<sup>4</sup>, ya que en ellos se exponen las ideas y teorías inmediatamente anteriores a la formulación de la doctrina de la transmigración. Para agilizar la argumentación, me limitaré en esta sección a señalar los cambios más significativos con respecto a los textos anteriores, teniendo en cuenta que ya he mencionado algunos aspectos en la sección anterior y que comentaré otros, sobre todo cuando sirven como antecedentes de imágenes o marcos narrativos concretos, en la sección dedicada a las *upaniṣads*.

### 3.1.2 La filosofía de los *brāhmaṇas*

Los *brāhmaṇas* recogen un gran número de relatos míticos con una finalidad clara: justificar o explicar el origen de determinado ritual; de manera que muchos mitos del *Ṛgveda* son actualizados, explicados teológicamente e insertados cuidadosamente en la argumentación de los comentarios<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Oldenberg 1919, 4 n.2.

<sup>4</sup> *AB* 6-8; *SB* 10-14; *JB* 1.1-65.

<sup>5</sup> Hoffmann 1975-1976; Witzel 1979b, 297-300; 1997a.

En el plano cosmológico o teológico hay que destacar que Prajāpati se ha convertido en la divinidad universal, que simbólicamente es identificada con el año, pero también con el misterioso "embrión de oro" (*hiranyagarbha*) que nace de la "marea" (*salila*), según se describe en *ŚB* 11.1.6.1-7, en un relato cosmogónico que combina esta imagen con los himnos *RV* 10.121 y 10.129.

En lo que se refiere a la vida después de la muerte, se intensifica la tendencia que ya hemos observado especialmente en las *saṃhitās* más tardías: junto a mejorar las condiciones en la vida presente el deseo que subyace a todo acto ritual es el de alcanzar una estancia duradera en las esferas celestiales después de la muerte. Sin embargo, la suerte que espera al hombre en el Más Allá, aparte de depender de los méritos rituales acumulados en vida, se vincula cada vez más al grado de conocimiento alcanzado acerca de lo que se oculta detrás del ritual.

Otra idea que se perfila con más claridad es que el mundo de los Padres se va diferenciando del de los dioses. Conforme va aumentando el peso del ritual, se distinguen diferentes esferas a las que acceden los fallecidos conforme a sus méritos rituales acumulados. El aspecto quizá más significativo es que esta idea es llevada hasta sus últimas consecuencias: los fallecidos se alimentan en el Más Allá de sus "buenas obras" acumuladas en vida y de las ofrendas que reciben de sus descendientes por medio de los cultos dedicados a los antepasados. Así, se menciona en los textos más tardíos que, cuando se agotan sus medios de subsistencia, los antepasados sufren una nueva muerte (*punarmṛtyu*) que pone fin a su existencia en el mundo de los antepasados. Lo que en algunos textos puede interpretarse como una muerte definitiva y la correspondiente disolución de su personalidad, abre, sin embargo, la posibilidad de que los fallecidos vuelvan a una nueva existencia sobre la tierra. Como veremos, parece que en alguno de los pasajes más recientes se implica esta posibilidad. El ciclo que se basa en esta imagen, no obstante, tan sólo se cierra de manera explícita en una obra que ya no pertenece plenamente al género de los *brāhmaṇas* y que se estudiará en la siguiente sección<sup>6</sup>.

En los *brāhmaṇas* no se expone una doctrina de la reencarnación, sin embargo, ya se encuentran en ellos prácticamente todos los elementos que conducen finalmente a su formulación<sup>7</sup>. En esta sección, por tanto, trataré precisamente de resaltar estos elementos que sirven como base teórica para la exposición de la doctrina de la transmigración de las almas en las *upaniṣads*, ya que, independientemente de su origen, no cabe duda de que su

<sup>6</sup> § 4.2.3.

<sup>7</sup> Keith 1922, 112.

formulación se basa en la visión del ser humano, la relevancia del acto ritual (*karman*) y del conocimiento (*vidyā*), así como sus implicaciones para la existencia en el Más Allá, las imágenes de nacimiento y muerte, la Doctrina de los Cinco Fuegos (*pañcāgnividyā*) y la teoría de los dos caminos, tal como se desarrollan en estos comentarios rituales.

### 3.2 El concepto del hombre en los *brāhmaṇas*

El concepto del hombre no varía sustancialmente en los *brāhmaṇas*. No obstante, se observan cambios significativos en la terminología. Como ya he adelantado<sup>8</sup>, *āsu* es identificado<sup>9</sup> y reemplazado finalmente por *prāṇa* en todas sus acepciones. *Prāṇa* también asume en los *brāhmaṇas* el concepto originario de *ātman* como "aliento vital". De modo que *prāṇa*, por un lado, es concebido como una de las cinco facultades del hombre, la respiración, y, por otro lado, es el concepto que abarca las cinco facultades y representa la fuerza espiritual que mantiene al hombre con vida y que actúa como el alma vital del ser humano<sup>10</sup>. Cuando un hombre es engendrado, los *prāṇas* penetran antes que el semen en el útero materno y el *prāṇa* los conduce hacia los orificios que les corresponden<sup>11</sup>, y cuando muere lo que abandona el cuerpo y emprende el camino hacia el Más Allá es el *prāṇa*<sup>12</sup>.

El término que abarca todo el ser, no obstante, es *ātman*; un concepto que a partir de los *brāhmaṇas* es especialmente complejo y difícil de traducir<sup>13</sup>. *Tanū* sigue representando el aspecto corporal de los seres<sup>14</sup>, la parte que hay que proteger contra heridas o enfermedades<sup>15</sup>. La *tanū* de los dioses se satisface con las ofrendas<sup>16</sup>. Uno puede abandonar la parte corporal del ser, la *tanū* o el *śarīra*<sup>17</sup>, pero nunca el *ātman*. En los *brāhmaṇas* de las escuelas del *Ṛgveda* se opone frecuentemente el *ātman* de cualquier cosa a su cuerpo<sup>18</sup>. En este sentido se observa una clara oposición entre los términos *tanū* y *ātman*. Como el padre de familia actúa como estandarte de su familia<sup>19</sup>, así el *ātman* representa la identidad del ser<sup>20</sup>. En *ŚB* 4.1.4.1 habría que traducir *adhyātman* por "personalidad". En el *ātman* se establecen las facultades:

<sup>8</sup> § 2.8.6.2.

<sup>9</sup> *ŚB* 2.4.2.21; 6.6.2.6.

<sup>10</sup> En *AB* 2.2 se describe cómo el *prāṇa* es rodeado por los miembros corporales (*śarīra*).

<sup>11</sup> *JB* 1.17.

<sup>12</sup> *JB* 1.18.

<sup>13</sup> Willman-Grabowska 1931, 20: "Dans la plupart des cas où l'on rencontre le terme *ātmán* on hésiterait à en donner la traduction exacte".

<sup>14</sup> *AB* 1.24 (cf. *ŚB* 3.4.2.5).

<sup>15</sup> *AB* 8.27.

<sup>16</sup> *AB* 8.24.

<sup>17</sup> *AB* 2.2.

<sup>18</sup> En cambio en *KauṣB* 18.7, donde se identifica con *prāṇa*, parece conservar su significado originario como aliento vital.

<sup>19</sup> *AB* 4.6 (cf. *KauṣB* 15.4 y 17.1).

<sup>20</sup> Véase *AB* 7 donde en la leyenda de Śunahśepa se emplea *ātman* frecuentemente en el sentido de "individualidad propia"; cf. también *AB* 3.8 y 2.30. Incluso se observa un valor reflexivo en *AB* 2.3; 4.23..

AB 3.8 (final)

*ātmany eva tad dhotā vācam ca prāṇāpānau ca pratiṣṭhāpayati | sarvāyuh sarvāyutvāya | sarvam āyur eti ya evaṃ veda ||*

En verdad, el *hotṛ* afianza en el *ātman* el habla y la inspiración y la espiración; una vida completa, para vivir una vida completa. Una vida completa alcanza aquél que conoce así.

El *ātman* abarca tanto los miembros como sus facultades:

AB 4.23.1

*Prajāpatiṛ akāmayata | prajāyeya bhūyān syām iti | sa tapo 'tapyata | sa tapas taptvemaṃ dvādaśāham apśyad ātmana evāṅgeṣu ca prāṇeṣu ca ||*

Prajāpati formuló el deseo: "que me propague en mi descendencia". Él practicó el *tapas*; él, habiendo practicado el *tapas*, contempló el ritual de los doce días en los miembros y en los *prāṇas* de su ser (*ātman*).

Por otro lado, en *KB* 17.1 se enumeran veintiuna partes del cuerpo sacrificial que conforma el brahmán: los diez dedos de la mano y los diez de los pies, más *ātman* como su vigésima primera, lo que indica que *ātman* se refiere en este pasaje al "tronco" del conjunto del hombre formado por medio del sacrificio. La oposición de *ātman* como "tronco del cuerpo" en contraposición a los demás miembros se encuentra, por ejemplo, en la *Taittirīya-saṃhitā*<sup>21</sup> o en el *Śatapatha-brāhmaṇa*<sup>22</sup>, donde se conserva la ambigüedad entre este significado más corporal y el que se refiere a la identidad espiritual<sup>23</sup>. En *ŚB* 6.6.2.13 se refiere en un solo pasaje a su "cuerpo" y "propio ser", ya que se dice que el "cuerpo" (*ātman*) de Agni, en este caso la tea, una vez encendida, entra en "su propio ser" (*ātmaiva tad ātmānam apy eti*).

Willman-Grabowska<sup>24</sup> observa que tanto en los libros atribuidos a Śāṇḍilya como en los libros de Yājñavalkya se distingue una preferencia por el empleo de *ātman* en el sentido concreto de "cuerpo" o "tronco". No obstante, resalta que en *ŚB* 1.2.5.14, por ejemplo, se habla de *puruṣa*<sup>25</sup> cuando en algunos pasajes paralelos de los libros de Śāṇḍilya se emplea *ātman*. Esta sustitución es significativa ya que demuestra que tanto *ātman* como *puruṣa* se pueden referir al "ser humano", al aspecto espiritual del hombre.

<sup>21</sup> Véase respectivamente *TS* 7.5.12; cf. Willman-Grabowska 1931, 21.

<sup>22</sup> *ŚB* 4.1.3.1; 4.2.2.1.

<sup>23</sup> En todo caso, no queda claro cuál sería la interpretación más metafórica.

<sup>24</sup> Willman-Grabowska 1931, 23.

<sup>25</sup> *Ātmasaṃmito bhavati* (*ŚB* 8.1.4.4) > *puruṣasaṃmitā hi (vedi)* (*ŚB* 1.2.5.14).

Como los *brāhmaṇas* giran en torno al ritual y los brahmanes actúan sobre las conexiones que existen según la cosmología védica entre las partes materiales y sus contrapartidas espirituales, los sacerdotes forman gracias a su labor y su conocimiento un nuevo ser en el mundo inmortal cuyo "tronco" o núcleo es el *ātman*. Los sacerdotes, por tanto, construyen por medio del ritual una segunda identidad (*ātman*) del hombre en el Más Allá.

En relación con otros seres animados una de las características del hombre que lo distingue de los demás es que una cuarta parte de su habla es inteligible (*nirukta*), mientras que la de los animales no lo es<sup>26</sup>. Según *ŚB* 2.4.2.6 de entre todos los seres los hombres son los únicos que transgreden en ocasiones el orden establecido por Prajāpati.

---

<sup>26</sup> *ŚB* 4.1.3.16.

### 3.3 Ritualismo brahmánico

#### 3.3.1 Introducción

##### 3.3.1.1 Poder sacerdotal

La época en la que se ha desarrollado con fuerza el ritual público y su organización, sobre todo los rituales relacionados con la coronación y la confirmación en el poder de los soberanos, comenzó con el dominio de los reyes *kurus*. Los grandes sacrificios servían para engrandecer la imagen poderosa de sus anfitriones. En este sentido los reyes se servían de los brahmanes para afianzar su posición. En paralelo se observa cada vez con más claridad cómo los brahmanes se colocan en una situación privilegiada y por encima de los soberanos *kṣatriyas*, ya que de ellos no sólo depende el futuro político de los reyes, sino su existencia después de la muerte. Los brahmanes, por tanto, se muestran extremadamente hábiles a la hora de asegurar su supremacía en la sociedad védica, a pesar de que no ostentan el poder civil<sup>27</sup>.

Una figura central es la del sacerdote de la corte (*purohita*), que en cierta forma tiene que intermediar entre el sacerdocio y la soberanía<sup>28</sup>. La función del *purohita* se identifica con la de Agni, que ya en los himnos del *Ṛgveda* actúa como el *hotṛ* a nivel cósmico; sin su intervención no se establece el intercambio entre hombres y dioses. Como el rey depende de su sacerdote tanto para afianzarse en su poder actual como para alcanzar un lugar en el cielo debe satisfacer las necesidades tanto de su *purohita* como de su esposa y sus hijos:

*AB 8.24.1-5, 25.1-2*

*athātaḥ purodhāyā eva | na ha vā apurohitasya rajño devā annam adanti tasmād rājā  
yakṣyamāṇo brāhmaṇam purodadhīta devā me 'nnam adann iti | agnīn vā eṣa svargyān  
rājoddharate yat purohitam | tasya purohita evāhavanīyo bhavati jāyā gārhapatyah putro  
'nvāhāryapacanaḥ sa yat purohitāya karoty āhavanīya eva taj juboty atha yaj jāyāyai  
karoti gārhapatya eya taj juhoty atha yat putrāya karoty anvāhāryapacana eva taj juhoti  
ta enaṃ śāntatanavo 'bhihūtā abhiprītāḥ svargaṃ lokam abhivahanti kṣatram ca balaṃ  
ca rāṣṭram ca viśaṃ ca | ta evainam aśāntatanavo 'nabhibūtā anabhiprītāḥ svargāl lokān  
nudante kṣatrāc ca balāc ca rāṣṭrāc ca viśāś ca ||*

<sup>27</sup> Esta situación de dominio y privilegio de los brahmanes se observa con claridad en las leyes del *Código de Manu*.

<sup>28</sup> *MS 2.3.2.*

[24] Ahora, respecto a la función del *purohita*. Los dioses no comen la comida de un rey sin *purohita*. En consecuencia, el rey, al ir a ofrecer sacrificios, debe poner a un *purohita* como brahmán: "Que los dioses coman mi comida".

El rey, al nombrar un *purohita*, hace salir los fuegos que habitan el cielo. Su *purohita* es el *āhavanīya*, la esposa [del *purohita*] es el *gārhapatya*, el hijo el *anvāhāryapacana*. Lo que [el rey] hace al *purohita* en verdad eso mismo lo ofrece en el *āhavanīya*; lo que él hace a su esposa, en verdad eso mismo lo ofrece en el *gārhapatya*; lo que él hace a su hijo, en verdad eso mismo lo ofrece en el *anvāhāryapacana*.

Ellos entonces, satisfecho su cuerpo, recibidas las ofrendas y propiciados, lo transportan al mundo celeste, al poder señorial<sup>29</sup>, a la fuerza, al reino y al pueblo. Pero si no está satisfecho su cuerpo, no han recibido las ofrendas y no han sido propiciados, ellos lo expulsan del mundo del cielo, del poder señorial, de la fuerza, del reino y del pueblo.

*agnir vā eṣa vaiśvānaraḥ pañcamenir yat purohitas tābhī rājānam parigrhya tiṣṭhati samudra iva bhūmim | ayuvamāry asya rāṣṭram bhavati nainam purāyusaḥ prāṇo jahāty ājarasaṃ jīvati, sarvaṃ āyur eti na punar mriyate yasyaivaṃ vidvān brāhmaṇo rāṣṭragopaḥ purohitaḥ |*

[25] El *purohita* es Agni Vaiśvānara, poseedor de cinco armas arrojadizas. Con ellos se mantiene sosteniendo al rey como el océano a la tierra. Su soberanía no perece en su juventud, el aliento vital no le abandona antes de su tiempo, vive hasta la vejez, vive una vida completa, no muere de nuevo aquél que tiene un brahmán con este conocimiento como *purohita* guardián de su reino<sup>30</sup>.

Al final de este pasaje se enumeran los sucesivos grados de inmortalidad que ya se mencionan en los himnos védicos una y otra vez: no morir antes de tiempo y vivir una vida completa. El último deseo, en cambio, el de no tener que morir de nuevo, es característico de los *brāhmaṇas* más recientes y lo estudiaré más adelante<sup>31</sup>.

### 3.3.1.2 La inmortalidad celestial, el acto ritual y el conocimiento

La frontera entre el mundo mortal y la esfera inmortal sigue marcada por el sol<sup>32</sup>. Como representante de la verdad<sup>33</sup> el sol es concebido como la puerta al cielo<sup>34</sup>. Horsch<sup>35</sup>

<sup>29</sup> *Kṣatra*-, el poder del *kṣatriya*, la casta de nobles y guerreros de la que proceden los reyes.

<sup>30</sup> Trad. Mendoza 2011c, T 3.3.

<sup>31</sup> § 3.5.

<sup>32</sup> *TB* 3.11.7.4; *JB* 1.312 [130, 34s.]; *ŚB* 10.5.1.4; 10.5.2.4. El mundo inmortal se identifica con la esfera del sol en *JB* 3.357 [500, 19ss.]; *ŚB* 2.8.4.6; *JUB* 1.25.6; cf. discusión entre Vārṣṇya y Śātyāyana en *JUB* 1.6 y la respuesta de Ulukya Jānaśruteya (*JUB* 1.6.3-4).



recuerda, no obstante, que la inmortalidad no es un estado natural para el hombre, ni es originaria o inmanente al alma; la inmortalidad debe ser adquirida. Prajāpati mismo es mitad inmortal y mitad mortal<sup>36</sup>. Los dioses tuvieron que trabajar para alcanzarla<sup>37</sup>.

La formulación del deseo de alcanzar la inmortalidad celestial después de la muerte está muy presente en toda la prosa brahmánica y se observan pasos que conducirán finalmente a una religión de salvación. El estado final, sin embargo, no recibe tanta atención como la forma de alcanzarlo, puesto que no hay que olvidar que la ejecución del ritual sigue siendo el tema central de los comentarios. Por medio del ritual se realizan las buenas acciones que son el medio de asegurarse la inmortalidad. Este elemento ya lo hemos observado en los himnos védicos y en los mantras y comentarios de las *saṃhitās* más tardías. Pero como ya he mencionado y como se verá un poco más adelante, una de las características de los *brāhmaṇas* es que junto a la necesidad de acumular suficientes méritos se vuelve indispensable adquirir el conocimiento que se oculta detrás del ritual. No hay que olvidar que los méritos los puede alcanzar todo aquél que pague por ellos; el conocimiento, en cambio, es exclusivo de los brahmanes y sólo se transmite de maestro a alumno.

Los *brāhmaṇas* se centran en el ritual y en cómo ha de realizarse. Para llevar a cabo un ritual correctamente no es suficiente con saber cómo se lleva a la práctica, ya que sin el conocimiento de lo que se oculta detrás de cada elemento el ritual se queda sin efecto. Como ya he destacado, todo el ritual védico se basa en el procedimiento mágico que con el conocimiento específico y necesario permite actuar sobre las "cuerdas" o "lazos" (*bandhu*) invisibles que unen los distintos aspectos de la realidad<sup>38</sup>. En los *brāhmaṇas* se insiste una y otra vez en que los diferentes pasos que se pretenden realizar por medio del ritual tan sólo los puede dar "quien conoce así" (*evam veda*), sin duda una de las fórmulas que con más frecuencia se emplea en los *brāhmaṇas*. Por tanto, el acto (*karman*) ritual y el conocimiento (*vidyā*) son los dos elementos que permiten al fallecido alcanzar la inmortalidad celestial después de la muerte<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> *ŚB* 6.7.1.2; cf. Lüders 1951, 619s.

<sup>34</sup> *JB* 3.375; *JUB* 1.3.5s.

<sup>35</sup> Horsch 1971, 133.

<sup>36</sup> *ŚB* 10.1.3.1ss.

<sup>37</sup> Véase por ejemplo *ŚB* 10.4.3.1-2; *PB* 22.12.1; *PB* 23.12.2.

<sup>38</sup> Oldenberg 1919, 110-123; Gonda 1960, 177ss.; Horsch 1971, 118-120; Mylius 1976; Witzel 1979b.

<sup>39</sup> *ŚB* 10.4.3.9; cf. § 3.3.2.2.

En el momento en el que se tiene muy presente cuál es la meta, aunque ésta no quede muy definida, es lógico que cualquier otro destino no es el deseado<sup>40</sup>. La solución a este problema que se observa en los *brāhmaṇas* es que parece que todos aquéllos que hayan oficiado o encargado rituales alcanzan el estado de inmortalidad celestial; la clave está en que ésta no necesariamente tiene que ser eterna.

Los ritos funerarios correctamente realizados son imprescindibles para garantizar el paso al Más Allá, pero, para que ello suceda, el fallecido ha tenido que prepararse a lo largo de toda su vida, cumpliendo con sus obligaciones rituales<sup>41</sup>. La imagen quizá más descriptiva de todo este proceso es la que ya he comentado al final de la sección anterior: el fallecido asciende con sus buenas obras y acaba por convertirse en una estrella<sup>42</sup>.

Todo el ritualismo brahmánico, que describiré a continuación, se basa en el ideal de alcanzar la inmortalidad celestial. Poco se dice del destino que espera a aquéllos que no alcancen el mundo inmortal y lo que se dice es ambiguo. A pesar de todo es llamativo que tan sólo encontremos un escatología algo más desarrollada al comienzo del *Jaiminīya-brāhmaṇa*, precisamente en la sección más reciente de este texto<sup>43</sup>.

### 3.3.2 La formación del hombre inmortal

#### 3.3.2.1 La consagración

Ya hemos visto que la iniciación a los estudios es concebida como un segundo nacimiento, que convierte al que ha pasado por esta ceremonia en un "dos veces nacido" (*dvija*). Como ya he mencionado en la sección anterior<sup>44</sup>, también el ritual de la consagración es escenificado como un nuevo nacimiento<sup>45</sup>. Según las indicaciones que se recogen en *ŚB* 3.1-2 y *AB* 1.1-6<sup>46</sup>, para celebrar la consagración hay que buscar un terreno elevado, ya que los dioses ascendieron desde un terreno elevado; además debe ser un lugar plano, firme y preferiblemente inclinado hacia el este; el terreno en todo caso es determinado por el brahmán que oficia la ceremonia. En este lugar se ha de erigir una tienda orientada de oeste a este, ya que el sur está dedicado a los antepasados, el norte

<sup>40</sup> En este sentido se prepara el terreno que concibe la vuelta a una nueva vida como un destino negativo, ya que implica no haber alcanzado la liberación (Mendoza 2011c, § 1).

<sup>41</sup> Mendoza 2011c, § 2.2.

<sup>42</sup> Sobre esta teoría, véase sobre todo Witzel 1984b; 1996.

<sup>43</sup> Cf. § 3.7.

<sup>44</sup> § 2.8.11.5.

<sup>45</sup> Véase el trabajo de Lommel 1955b en el que se centra en el simbolismo del ritual de la *dīkṣā* y lo compara con la imagen del renacimiento desde un estado embrionario.

<sup>46</sup> Sobre este tema, véase Oldenberg 1923b, 397-410; Gonda 1965, 314-462.

pertenece a los hombres. A esta tienda tan sólo puede acceder un brahmán, un *kṣatriya* o un *vaiśya*, puesto que sólo éstos pueden organizar sacrificios. El hombre que va a ser consagrado debe entrar en la tienda con las dos maderas para hacer mantequilla en la mano pronunciando una serie de fórmulas. A continuación, se le afeita la cabeza, la barba, le cortan las uñas, y se le baña. El que va a ser consagrado es reducido simbólicamente al estado de embrión, mojado con agua que simboliza el semen, untado con mantequilla, purificado con hierba y encerrado en una cabaña que representa el útero. Después de recibir una nueva vestidura se sienta sobre una piel de antílope negra, que simboliza la placenta. Finalmente, su salida de la cabaña representa su nuevo nacimiento. En este nuevo nacimiento recibe su nueva identidad (*ātman*); su nueva naturaleza está conforma de versos recitados (*ṛc*), cantados (*sāman*) y murmurados (*yajus*)<sup>47</sup>:

*AB 1.1.3*

*punar vā etam ṛtvijo garbhaṃ kurvanti yaṃ dīkṣayanty | adbhīr abhiṣiñcanti | reto vā āpaḥ, saretaṣaṃ evainaṃ tat kṛtvā dīkṣayanti | navanītenābhyañjanty | ājyaṃ vai devānāṃ, surabhi ghṛtaṃ manuṣyāṇāṃ āyutaṃ pitṛṇāṃ, navanītaṃ garbhāṇāṃ tad yan navanītenābhyañjanti, svenaivainaṃ tad bhāgadheyena samardhayanty | āñjanty enaṃ | tejo vā etad akṣyor yad āñjanaṃ, satejaṣaṃ evainaṃ tat kṛtvā dīkṣayanty | ekaviṃśatyā darbhapīñjūlaiḥ pāvayanti | śuddhaṃ evainaṃ tat pūtaṃ dīkṣayanti | dīkṣitavimitaṃ prapādayanti | yonir vā eṣā dīkṣitasya yad dīkṣitavimitaṃ yonim evainaṃ tat svām prapādayanti | tasmād dhruvād yoner āste ca carati ca | tasmād dhruvād yoner garbhā dhīyante ca pra ca jāyante | tasmād dīkṣitaṃ nānyatra dīkṣitavimitād ādityo 'bhyudiyād vābhyastamiyād vāpi vābhyāśrāvayeyur | vāsasā prorṇuvanty | ulbaṃ vā etad dīkṣitasya yad vāsa, ulbenaivainaṃ tat prorṇuvanti | kṛṣṇājinaṃ uttaram bhavaty | uttaraṃ vā ulbāj jarāyu, jarāyuṇaivainaṃ tat prorṇuvanti | muṣṭī kurute | muṣṭī vai kṛtvā garbho 'ntaḥ śete, muṣṭī kṛtvā kumāro jāyate tad yan muṣṭī kurute, yajñaṃ caiva tat sarvāś ca devatā muṣṭyoḥ kurute | tad āhur na pūrvadīkṣiṇaḥ saṃsavo 'sti, parigrhīto vā etasya yajñāḥ parigrhītā devatā, naitasyārtir asty aparadīkṣiṇa eva yathā tathety | unmucya kṛṣṇājinaṃ avabhṛtham abhyavaiti, tasmān muktā garbhā jarāyor jāyante | sahaiva vāsasābhyavaiti, tasmāt sahaivolbena kumāro jāyate*

Los sacerdotes convierten de nuevo en embrión a aquél al que ellos consagran.

Lo rocían con aguas: las aguas son semen y, tras convertirlo en poseedor de semen, lo consagran. Lo ungen con mantequilla fresca: la mantequilla fundida es de los dioses, la dulce mantequilla clarificada de los hombres, la mantequilla semi-fundida de los Padres y

<sup>47</sup> ŚB 3.1.2.21.

la mantequilla fresca de los embriones. Por eso lo ungen con mantequilla fresca, así en verdad hacen que esté abundantemente dotado del lote que le corresponde. Lo ungen a él. La unción ciertamente es el brillo en los ojos, y tras convertirlo en poseedor del brillo, ellos lo consagran.

Con 21 puñados de *darbha*<sup>48</sup> lo purifican. Y así puro en verdad lo someten a la consagración ya purificado, y lo hacen entrar en la cabaña del consagrado. La cabaña del consagrado es el útero del consagrado; así que de hecho lo hacen entrar a él a su propio útero. Por tanto, él está y se mueve en un firme útero, y en consecuencia los embriones son colocados en un firme útero y salen de un firme útero. Por tanto, el sol no debe salir o situarse en el consagrado en otra parte más que en la cabaña del consagrado, ni ellos deben llamarlo fuera.

Lo cubren con una vestidura; el vestido es el saco amniótico del consagrado, así que de hecho lo cubren con el saco amniótico. Encima está una piel de antílope negra; encima del saco amniótico está la placenta, así que de hecho ellos lo cubren con la placenta.

Él cierra los puños; así yace dentro el embrión cerrando los puños; el niño nace con los puños cerrados. Y cuando él cierra los puños, de hecho agarra en sus manos el sacrificio y todas las deidades. Dicen esto: "Para el que ha sido consagrado el primero no hay confusión de rituales; el sacrificio es agarrado por él, las deidades son agarradas, no hay para él desgracia como la hay para el que no es consagrado antes".

Quitándose la piel de antílope negra baja al baño de purificación, pues en efecto los embriones nacen libres de la placenta. Él baja con la vestidura, pues en efecto el niño nace con el saco amniótico<sup>49</sup>.

### 3.3.2.1.1 La prohibición de comer carne

Horsch<sup>50</sup> señala un pasaje en la descripción de la *dīkṣā* en el *Śatapatha-brāhmaṇa* que, según él, alude a la transmigración:

ŚB 3.1.2.21

*sá dhenvai cānaḍiḥaśca nāśnīyāddhenvanaḍuhau vā idaṃ sárvam bibhṛtasté devā abruvandhenvanaḍuhau vā idaṃ sárvam bibhṛto hānta yádanyéṣāṃ váyasāṃ vīryāṃ tādhdhenvanaḍuháyordādhāméti (...) yó dhenvanaḍuháyoraśnīyādántagatiriva taṃ hādbhutamabhījanitorjāyāyai garbhaṃ nīrabadhīditi papāmakaditi pāpī*

<sup>48</sup> Hierba usada en el ritual.

<sup>49</sup> Trad. Mendoza 2011c, T 3.2.

<sup>50</sup> Horsch 1971, 123.

*kīrtistāsmāddhenvanaḍuháyornāśñyāttādu hovāca yājñavalkyo 'śnāmyevāhāmaṃsalaṃ cedbhāvatīti*

Que él [*sc.* el que va a ser consagrado] no coma ni [carne] de la vaca ni del toro, ya que la vaca y el toro, en verdad, portan todo este [mundo]. Los dioses dijeron: "En verdad, la vaca y el toro portan todo este [mundo]. Venga, depositemos en la vaca y en el toro todo vigor que pertenece a los demás seres". (...) Comer de un toro o una vaca es como llegar al final. En efecto, éste [puede] renacer como un ser extraño<sup>51</sup>, del que se tenga una mala consideración [y se diga:] "Ha extraído un embrión de una mujer", "ha cometido un pecado". Por tanto, que no coma de la vaca ni del toro. Yājñavalkya, no obstante, dijo: "Yo, en mi caso, [la] como, siempre que esté bien hecha".

La prohibición de comer carne se recoge en varias culturas donde se asocia frecuentemente con la creencia en la transmigración de las almas, ya que, dependiendo del ámbito en el que se pueden reencarnar los seres humanos, existe la posibilidad de que al comer un animal se coma en realidad un ser humano reencarnado<sup>52</sup>. En pasajes como éste se refleja sin duda el origen del concepto de *ahimsā* ("no violencia") que se desarrolla en círculos que rechazan el sacrificio cruento<sup>53</sup>.

En todo caso, el texto es complicado, ya que recoge una serie de alusiones sin aportar más datos que serían necesarios para encontrar una interpretación fundada. No se dice nada acerca de este ser misterioso o extraño (*adbhuta*) en el que el hombre que come la carne de vaca o de toro puede "renacer" (*abhijānitoh*)<sup>54</sup>, ni se dice nada acerca de cómo o dónde se produce. Horsch interpreta el texto como una alusión a un nuevo nacimiento que representaría un castigo por un pecado cometido en una vida anterior. Es posible que a esta imagen subyazga la creencia en la reencarnación, pero las incógnitas son demasiado grandes para considerarlo un testimonio fiable de una supuesta teoría de transmigración.

Curioso es el comentario final que concluye con la afirmación de Yājñavalkya de que él aun así la come, siempre que esté bien hecha; puesto que el gran maestro

<sup>51</sup> La interpretación del infinitivo *abhijānitoh* también es complicada, ya que no sabemos en qué mundo vuelve a nacer. Horsch 1971, 123 n.32 acepta la traducción de Eggeling, quien señala que con el infinitivo en *-tos* hay que suplir *īśvaraḥ* (cf. SBE XXVI, 11 n.2), y rechaza la traducción diferente de Delbrück 1871, 25.

<sup>52</sup> Véase las prohibiciones alimenticias en el jainismo, el budismo, así como en el pitagorismo y el orfismo; cf. Casadesús 2011, § 7; Santamaría Álvarez 2011; Bernabé 2011.

<sup>53</sup> Sobre el origen de este concepto y su conexión con la transmigración, véase Schmidt 1968 y, sobre todo, Schmidt 1997; cf. también Alsdorf 1961.

<sup>54</sup> Horsch señala que *adbhuta* parece implicar una forma de existencia no humana.

brahmánico ridiculiza en un tono burlesco un cumplimento demasiado riguroso de las prescripciones rituales.

### 3.3.2.2 La construcción del altar del fuego

El ritual por excelencia, que ya se comenta en las *saṃhitās* del *Yajurveda negro*, es el de la construcción del altar del fuego (*agnicayana*)<sup>55</sup>, que imita la del altar del fuego por parte de Prajāpati y representa la reconstrucción del cosmos; pero al mismo tiempo, la construcción de este altar con una planta en forma de pájaro permite a su oferente formarse una identidad inmortal en el cielo. El mito que explica el origen de este ritual es el siguiente:

ŚB 10.4.3.1, 3-10

*eṣa vai mṛtyuryātsaṃvatsarāḥ | eṣa hi mārtyānāmahorātrābhyāmāyuh kṣiṇotyātha mriyante tāsmādeṣā evā mṛtyuḥ sa yó haitām mṛtyūṃ saṃvatsaram veda ná hāsyaiśā purā jarāso'horātrābhyāmāyuh kṣiṇōti sārvaṃ haivāyureti |*

[1] El año, sin duda, es lo mismo que la muerte, pues él mediante el día y la noche destruye la vida de los mortales, y entonces ellos mueren: en consecuencia el año es lo mismo que la muerte, y todo el que conozca [que] el año [es] muerte, a éste [el año] no le destruye la vida mediante el día y la noche antes de la vejez, y él alcanza su plena [extensión] de vida.

*té devāḥ | etāsmādāntakānmṛtyōḥ saṃvatsarātprajāpaterbibhayāṃ cakruryadvai no'yāmahorātrābhyāmāyusó'ntaṃ na gāchedīti |*

[3] Pues los dioses tuvieron miedo de este terminador, la muerte, el año, Prajāpati: "Que por medio del día y la noche no llegue al fin de sus vidas".

*tá etānyajñakratūṃstenire | agnihotrāṃ darśapūrṇamāsaū cāturmāsyāni paśubandhām saumyāmadhvaram tá étairyajñakratúbhiryājamānā nāmṛtatvāmānāsire |*

[4] Ellos realizaron estos sacrificios: el *agnihotra*, los sacrificios de la Luna Nueva y la Luna Llena, las ofrendas estacionales, el sacrificio animal, y el sacrificio del Soma. Pero mediante la ofrenda de estos sacrificios ellos no obtuvieron la inmortalidad.

<sup>55</sup> Véase especialmente los libros VI-IX del *Śatapatha-brāhmaṇa*.

*te hāpyagnīm cikyire | té'parimitā evā pariśrīta úpadadhuráparimitā yájuṣmatīráparimitā lokampṛṇā yáthedamápyetarhyéka upadádhatīti devā akurvannīti té ha naivāmṛtatvāmānaśire |*

[5] Ellos también construyeron un altar del fuego – pusieron un número ilimitado de piedras de cierre, un número ilimitado de *yajuṣmatīs* y un número ilimitado de *lokampṛṇās*<sup>56</sup>, incluso tal como uno los pone hasta hoy [diciendo] "los dioses lo hicieron", ellos sin embargo no alcanzaron la inmortalidad.

*té'rcantaḥ śrāmyantaśceruḥ | amṛtatvāmavarúrutsamānāstānha prajāpatiruvāca na vai me sárvaṇi rūpānyúpadhatthāti vaivā recáyatha ná vābhyāpayatha tasmānnāmṛtā bhavathēti |*

[6] Ellos continuaron recitando y ejerciéndose, esforzándose por obtener la inmortalidad. Prajāpati, entonces, les habló a ellos: "Vosotros no construís todas mis formas, sino que o me hacéis muy grande o me dejáis defectuoso. Por eso no os volvéis inmortales".

*té hocuḥ | tébhyo vai nastvámeva tādbrūhi yáthā te sárvaṇi rūpānyupadádhamēti |*

[7] Ellos dijeron: "Dinos tú mismo entonces cómo podemos construir todas tus formas".

*sá hovāca | ṣaṣṭīm ca trīṇi ca śatāni pariśrīta úpadhatta ṣaṣṭīm ca trīṇi ca śatāni yájuṣmatīrádhi ṣāṭtrimśatamátha lokampṛṇā dáśa ca saḥsraṇyaṣṭau ca śatānyúpadhattátha me sárvaṇi rūpānyúpadhāsyathāthāmṛtā bhaviṣyathēti té ha tátā devā úpadadhustāto devā amṛtā āsuḥ |*

[8] Él dijo: "Poned 360 piedras de cierre y 360 *yajuṣmatīs*, y al lado 36 más. Y poned diez mil ochocientos *lokampṛṇās*; y así vosotros construiréis todas mis formas y os volveréis inmortales". Y los dioses los pusieron de acuerdo con ello, y tras ello se volvieron inmortales<sup>57</sup>.

A continuación se afirma que la construcción del altar del fuego representa tanto la vía del acto ritual (*karman*) como del conocimiento (*vidyā*), es decir el *summum* de toda la actividad que se comenta en los *brāhmaṇas*<sup>58</sup>. Mediante este ritual se constituye el cuerpo en el Más Allá<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Dos tipos especiales de ladrillos empleados en la construcción del altar del fuego.

<sup>57</sup> Trad. Mendoza 2011c, T 3.12.

<sup>58</sup> Rodhe 1946, 93 señala que es interesante observar que los sacerdotes especializados en celebrar el *agnicayana* incluso niegan el valor de los otros sacrificios; cf. Bodewitz 2002a, 221.

<sup>59</sup> *AV* 18.4.64; *TS* 5.3.5.2; 5.3.6.3; *TB* 3.8.20.5; *SB* 11.1.8.6; 12.8.3.31; 13.8.1.17.

Finalmente quiero destacar un verso en el que se insiste en que sólo el conocimiento permite superar todo deseo (*kāma*) y ascender a las esferas superiores, inaccesibles para los regalos (*dakṣina*)<sup>60</sup> y los ascetas ignorantes<sup>61</sup>:

ŚB 10.5.4.16

*vidyāyā tād ārohani yātra kāmāḥ pārāgatāḥ |*  
*nā tātra dākṣiṇā yānti nāvidvāṃsas tapasvina ||*

Por medio del conocimiento ascienden allí donde los deseos se han superado.

No van ahí los regalos ni los ascetas ignorantes.

### 3.3.2.3 La identidad celestial

El núcleo de la identidad para la nueva existencia en el Más Allá es el *ātman*. De forma similar a la que el hombre nace de un útero en este mundo, se imagina el nacimiento en el mundo inmortal:

JB 1.17.18-19

*sa haivaṃ vidvān dvyātmā dviyonih | ekātmā haivaikayonir etad avidvān*

En efecto, el que conoce así tiene dos *ātman*, dos úteros; un único *ātman* y un único útero tiene el que no conoce así.

El que celebra el ritual con el conocimiento preciso se conforma una identidad y un útero en el cielo, lo que le permite acceder después de su muerte a sus méritos acumulados en el cielo, a su herencia celestial. Este hombre, no obstante, también conserva su otra herencia, la que transmite a su descendencia<sup>62</sup>. El que no alcanza este grado de conocimiento, en cambio, tan sólo conserva su herencia terrenal, aunque celebre el *agnihotra*:

JB 1.18.28-29

*sa haivaṃ vidvān dvyātmā dvidāyāḥ | ekātmā haivaikadāya etad avidvān agnihotraṃ*  
*juhōti ||*

En efecto, el que conoce así, tiene dos *ātman*, dos herencias; un único *ātman* una única herencia tiene el que ofrece el *agnihotra* sin conocer así.

<sup>60</sup> Es decir, las donaciones que recompensan a los sacerdotes por sus servicios en este mundo.

<sup>61</sup> Aquí se refleja cierta enemistad hacia los que han decidido vivir una vida en renuncia y dedicada a ejercicios espirituales, en vez de confiar en la celebración de rituales para alcanzar la inmortalidad celestial.

<sup>62</sup> Recuérdese el concepto de doble pervivencia en los himnos védicos.



Mendoza<sup>63</sup> recuerda otro pasaje en el que se describe cómo durante la celebración del ritual de la luna llena se debe pronunciar el nombre del oferente en voz alta para que quede identificado a quién se dota de una existencia divina, lo que le salva del peligro de caer en la destrucción<sup>64</sup>.

En todo caso, es esencial que el fallecido al morir sea capaz de identificarse con esta otra identidad, celeste y luminosa, y que no se deje cegar por el fuego o aturdir por el humo:

*TB 3.10.11.1*

*kás cid dha vá asmāl lokāt prētya | ātmānaṃ veda | ayām ahām asmīti | kás cit svām lokām ná prātiprājānāti | agnīmugdho ha'evā dhumātāntaḥ | svām lokām ná prātiprājānāti | átha yó ha'evāitām agnīm sāvitrām véda | sá evāsmāl lokāt prētya | ātmānaṃ veda | ayām ahām asmīti |*

Cualquiera que al partir de este mundo conoce su identidad (*ātman*) [afirma]: "Yo soy éste". Cualquiera que no encuentra su lugar, cegado por el fuego y aturrido por el humo<sup>65</sup>, no encuentra su lugar. En cambio, el que en verdad conoce este fuego solar, éste al partir de este mundo conoce su ser (*ātman*) [y afirma]: "Yo soy éste".

El mecanismo mediante el cual se demuestra el conocimiento y que permite unirse a la identidad celestial es el de la identificación, que en este caso podríamos calificar como la identificación por antonomasia. Este procedimiento comienza a ser uno de los procedimientos fundamentales en los *brāhmaṇas*, pero alcanza sin duda su máxima expresión en las *upaniṣads*, donde *ayam aham asmi* ("éste soy yo") se convierte finalmente en el célebre *tad tvam asi* ("esto eres tú")<sup>66</sup>.

La comparación del *ātman* celestial con el fuego solar, la fuerza que emite Savitr, es mística. Quizá el siguiente verso (*śloka*)<sup>67</sup>, que es recogido en el *Śatapatha-brāhmaṇa*

<sup>63</sup> Mendoza 2011c, § 2.2.

<sup>64</sup> *KB* 3.8.

<sup>65</sup> En un juego de palabras tan típico de la literatura védica en *JB* 1.49 se describe que Agni "sacude" (*dhunoti*) el cuerpo del fallecido, que por eso su nombre es *dhuna*, aunque los dioses lo llamen con el nombre misterioso de *dhūma* ("humo").

<sup>66</sup> § 4.1.1.

<sup>67</sup> Sobre este tipo de versos, cf. § 4.1.2.1; sobre este verso en concreto, véase Horsch 1966, 135.

y que describe al hombre (*puruṣa*) en la "esfera" (*maṇḍala*)<sup>68</sup> del Más Allá, nos permite profundizar algo en el concepto de este "fuego solar":

ŚB 10.5.2.4

*ántaraṃ mṛtyór amṛtam mṛtāv amṛtam āhitam |*  
*mṛtyúr vívasvantaṃ vaste mṛtyór ātmā vívasvati ||*

Lo inmortal [se encuentra] en medio de la muerte; lo inmortal [se encuentra] depositado en la muerte.

La muerte se viste de *vivasvant*; la identidad de la muerte [se encuentra] en *vivasvant*.

Recordemos que Vivasvant, cuyo nombre se interpreta aquí claramente como un participio de *vi-vas-* ("brillar"), es el padre de Yama, quien a su vez es identificado en ocasiones con la muerte<sup>69</sup>. El compositor de este verso, sin duda bien consciente de esta relación de padre e hijo, alude también al significado literal del nombre de Vivasvant. La muerte o Yama, a su vez, son identificados con el sol; lo que nos permite completar al menos un aspecto de la imagen: así como la inmortalidad se viste de la mortalidad en este mundo, así se oculta la identidad del sol en "lo que brilla" en el Más Allá. Tras superar la mortalidad, el sol simboliza el núcleo de la identidad celestial.

### 3.3.2.4 Tres nacimientos

En el *Śatapatha-brāhmaṇa* se describen tres nacimientos del hombre, una imagen que se inspira en los tres nacimientos de Agni<sup>70</sup> que, siendo en su esencia el mismo, nace en los tres espacios del cosmos. El nacimiento como hombre en la tierra sería el primero; con el segundo, el que le permite cumplir con sus deberes rituales y realizar los sacrificios<sup>71</sup>, comienza una especie de estado embrionario de su existencia en el mundo inmortal<sup>72</sup>, que concluye con el tercer nacimiento, cuando finalmente es entregado a la pira funeraria:

ŚB 11.2.1.1

<sup>68</sup> Nótese que *maṇḍala* ("círculo, ciclo") indica claramente que el Más Allá es concebido aquí como una esfera.

<sup>69</sup> § 2.12.2.

<sup>70</sup> § 2.4.3.

<sup>71</sup> ŚB 2.2.4.8; 11.2.1.1; JUB 3.11. Este segundo nacimiento representa en realidad el comienzo de su actividad en el espacio intermedio.

<sup>72</sup> Tull 1990, 99.

*trírha vai púruṣo jāyate etannvèvá mātuścādhī pituścāgre jāyaté'tha yām yajñá upanāmati sa yadyájate táddvitiṣyaṃ jāyaté'tha yátra mriyáte yátrainamagnāvbhyādádhati sa yattátaḥ sambhāvati tátṛtiṣyaṃ jāyate tásmātrih púruṣo jāyata ityāhuḥ |*

El hombre, en verdad, nace tres veces. Primero nace de su madre y de su padre. Para el que el sacrificio está establecido, éste nace entonces, nace por segunda vez. Y cuando muere y lo colocan sobre la pira funeraria y se eleva de ahí, nace por tercera vez.

La misma imagen se implica en *ŚB* 2.2.4.8, donde se afirma que cuando el hombre muere y es colocado sobre la pira funeraria, Agni quema por un lado su cuerpo, pero por otro lado le da de nuevo a luz en el Otro Mundo, como su padre y madre lo hicieron en este mundo. El pasaje, no obstante, concluye con la advertencia de que quien no celebra el *agnihotra* no surge (*sambhāvati*) de nuevo después de morir. También *JUB* 3.8.9-11.7 se basa en esta idea de los tres nacimientos. Otra interpretación diferente de la imagen de los tres nacimientos se describe en la *Aitareya-upaniṣad*<sup>73</sup>.

### 3.3.2.5 Renovación cósmica

La función principal de toda actividad ritual es la de mantener el orden cósmico. En la esfera mortal ese orden se tiene que renovar continuamente, por lo que no es extraño que la imagen del nacimiento ocupe un lugar tan destacado en la literatura védica. La imagen del renacer (*punarbhava*) cósmico y de la naturaleza con el ciclo anual, el surgimiento de la naturaleza después del invierno, se relaciona en el siguiente pasaje con el destino del hombre:

*ŚB* 1.5.3.14

*tadvā́ etát | vasantá evá hemantātpunarasúretásmāddhyèṣa púnarbhāvati púnarha vā́ asmímlóké bhavati yá evámetadvéda*

Por tanto, la primavera revive de nuevo del invierno, ya que uno surge de nuevo del otro; pues, en verdad, de nuevo surge en este mundo quien conoce esto así.

En el texto que sigue a este pasaje<sup>74</sup> queda claro que esta imagen del renacer cíclico de la naturaleza se vincula a la renovación generacional, puesto que al final se dice

<sup>73</sup> *AU* 2.4-6; cf. § 4.5.2.2.

<sup>74</sup> *ŚB* 1.5.3.15-16.

que "por medio del semen vertido nacen de nuevo una y otra vez estos descendientes" (*tēna rétasā sikténemāḥ prajāḥ púnar adhyāvartam prājāyante*)<sup>75</sup>.

En este pasaje se habla de un resurgir. Muerte y nacimiento sin embargo, no dejan de ser dos caras de la misma moneda, y así, la emisión de semen es concebida también como una de las tres formas de morir en *JUB* 3.9.1.

### 3.3.2.6 La muerte cíclica de *brahman* (*AB* 8.28)

En el pasaje final del *Aitareya-brāhmaṇa* se describe cómo un rey con el conocimiento apropiado se puede liberar definitivamente de sus enemigos al identificar su suerte con las muertes cíclicas de una serie de divinidades cósmicas en un proceso que es llamado "muerte cíclica de *brahman*" o "morir alrededor de *brahman*" (*brahmanah parimaro*).

Cuando el relámpago después de estallar se oculta en la lluvia y los hombres no lo pueden percibir, igual que los hombres no pueden percibir a un hombre cuando muere, el rey debe expresar que su enemigo muera de la misma forma y que nadie lo pueda percibir. Después debe repetir lo mismo cuando la lluvia, después de llover, se oculta en la luna, cuando la luna durante una conjunción se oculta en el sol, cuando el sol se pone y se oculta en el fuego, y cuando el fuego se apaga y se oculta en el viento. La frase al comienzo del pasaje que define a *brahman* como "el que sopla aquí" (*yo 'yam pavate*) permite identificar *brahman* precisamente con el viento, lo que implica que en realidad con las muertes sucesivas todo se integra finalmente en *brahman*. Estos elementos divinizados, no obstante, vuelven a nacer. Del viento nace el fuego, alentado por el aliento (*prāṇa*) y prendido por la fuerza (*bala*). Del fuego nace el sol y así nace sucesivamente de nuevo cada elemento del elemento en el que se había integrado. El rey, a su vez, debe expresar en cada etapa que, al contrario de lo que ocurre con las divinidades, el enemigo no ha de nacer de nuevo.

Bodewitz<sup>76</sup> concluye que los elementos se transforman, el conocimiento (*vidyā*) no; que mueren las manifestaciones de *brahman* y que *brahman* mismo representa el ciclo de transiciones. Este pasaje, sin embargo, es en realidad mucho más relevante ya que en él se une, aunque sea por procedimientos mágicos el destino del hombre con las muertes cíclicas de los elementos o divinidades cósmicas. El punto clave es que cuando las cinco divinidades (*pañca devatāḥ*) vuelven a renacer una de otra, el rey debe disociar

<sup>75</sup> Horsch 1971, 119-120.

<sup>76</sup> Bodewitz 1986a.

expresamente el destino de los enemigos con los ciclos cósmicos. Si el enemigo debe ser ocultado en el viento y el rey debe insistir expresamente en que no vuelva a surgir de nuevo de él, la pregunta que se puede formular es: ¿qué ocurre con el que no es enemigo?

Siguiendo la misma lógica, igual que se emplea el procedimiento de las identificaciones para hacer desaparecer a los enemigos, se podría emplear para hacer aparecer a quienes no lo sean. Este paso, que implicaría inevitablemente la idea de transmigración asociada a una serie de integraciones, no se da, pero de alguna forma, aunque sea por la negación, subyace de forma latente a este pasaje tardío del *Aitareya-brāhmaṇa*. Curioso es también el hecho de que los elementos cuando se integran y se ocultan reciben el nombre del nuevo elemento; los enemigos, en cambio, no pierden su identidad, aunque sigan el mismo procedimiento. Ellos mueren, son ocultados, cambian su apariencia y nadie los puede percibir, pero no dejan de ser los enemigos.

### 3.4 El Más Allá según los *brāhmaṇas*

#### 3.4.1 El *devayāna* y el *pitryāṇa* en los *brāhmaṇas*

El "camino de los dioses" o el que "conduce hacia los dioses" (*devayāna*) se menciona en los *brāhmaṇas* sobre todo en textos de la escuela del *Yajurveda blanco*; en la mayoría de los casos, sin embargo, se trata de citas del *R̥gveda*<sup>77</sup>. En las referencias que encontramos en el *Śatapatha-brāhmaṇa*<sup>78</sup>, no parece que el concepto de *devayāna* varíe sustancialmente del que se observa en los himnos védicos<sup>79</sup>.

En *PB* 12.11.10-11 se cuenta un relato según el cual los *aṅgirasas* habían alcanzado el mundo celestial pero no conocían el *devayāna*. Uno de ellos, Kalyāṇa, se marcha para conocerlo. Una *apsaras* le enseña el *sāman* con el que uno puede ir al mundo celestial, pero le prohíbe contar quién se lo ha revelado. Al volver les dice a los demás que lo ha visto él mismo. Sus compañeros lo prueban y van al mundo celestial, mientras que él se tiene que quedar atrás por haber contado una mentira. El pasaje no resulta fácil de explicar, puesto que en realidad los *aṅgirasas* ya habían alcanzado el mundo celestial sin conocer el *devayāna*. No parece que después de recitar el *sāman* alcancen un lugar diferente, salvo Kalyāṇa. Una conclusión evidente es que los *aṅgirasas* han llegado hacia el mundo celestial por otro camino<sup>80</sup>. En segundo lugar, el hecho de que, cuando ya parecen transitar propiamente por el *devayāna*, se tenga que quedar atrás Kalyāṇa por haber dicho una mentira, sugiere que no puede avanzar por él por estar impuro. Esto, a su vez, indica la importancia de mantenerse puro también a nivel moral, aunque lo haya hecho tratando de cumplir un mandamiento de un ser superior.

En otro pasaje<sup>81</sup> se describe cómo unos *vrātyas* se consagraron en un lugar sin pedir previamente permiso a Varuṇa. Éste les castiga con no participar del sacrificio y les niega la posibilidad de llegar a conocer el *devayāna*, la vía ritual. En *PB* 25.2.5 finalmente se afirma que aquéllos que celebran el ritual que se está comentando "alcanzan el camino por el que transitan los dioses" (*pra devayānaṃ panthānam āpnvanti*)<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> Horsch 1971, 111 n.15d.

<sup>78</sup> *ŚB* 5.1.5.24; 7.2.2.21; 8.6.3.22; 9.5.1.47; 13.2.7.12; 13.8.3.4.

<sup>79</sup> § 2.10.

<sup>80</sup> Recuérdese *RV* 10.14.

<sup>81</sup> *PB* 24.18.2.

<sup>82</sup> Horsch 1971, 111 n.15d. Horsch destaca también que en *JB* 2.73 se menciona un triple camino de los dioses; cf. *GB* 2.1.1, 13. Revisando todas estas citas no observo una diferenciación entre un mundo celestial

*Pitṛyāṇa*, a su vez, tan sólo se cita en tres pasajes, siempre en relación con el *devayāṇa*<sup>83</sup>. Así, se describe en *ŚB* 1.9.3.1-2 que el que sacrifica sin duda lo hace con el deseo de alcanzar el mundo de los dioses. Por consiguiente, su ofrenda se dirige hacia el mundo de los dioses, le sigue la dádiva entregada al sacerdote y detrás va él agarrándola con su mano, por lo que el comentarista concluye que el mismo camino conduce hacia los dioses y hacia los antepasados. Esta idea es compatible con la indicación de que el *prāṇa* del fallecido asciende con sus buenas obras en *JB* 1.15 y con la imagen que se desarrolla en *JB* 1.18, donde se señala que todos los fallecidos parten hacia el Más Allá por una misma vía, antes de que se bifurquen en la que conduce hacia el mundo celestial y en la que conduce al fallecido a un nuevo sometimiento al día y la noche<sup>84</sup>. Tilak<sup>85</sup>, basándose en *ŚB* 2.1.3.1-3, identifica el *pitṛyāṇa* con el curso más meridional (*dakṣiṇayāṇa*) del sol y el más septentrional (*uttarāyāṇa*) con el *devayāṇa*<sup>86</sup>. Witzel<sup>87</sup>, en cambio, relaciona el *pitṛyāṇa* con la Vía Láctea, con la prolongación celeste del río Sarasvatī.

En resumen, son pocas las referencias explícitas al *devayāṇa* y al *pitṛyāṇa*. En las citas anteriores al *Śataptha-brāhmaṇa* no parece que se pueden observar grandes diferencias con respecto a lo que ya he comentado en la sección anterior. En este *brāhmaṇa* tardío, en cambio, se observa la tendencia a asumir que el oferente sigue a sus ofrendas y que la primera parte de la trayectoria que recorre el alma hacia el Más Allá es común y que ambas vías se bifurcan en un momento posterior. Este cambio no es sorprendente, si tenemos en cuenta el género en el que se insertan estos pocos pasajes, ya que todo gira en torno al ritual.

### 3.4.2 *Pitṛloka* y *devaloka*

En los *brāhmaṇas* también hay pasajes en los que se imagina a los Padres disfrutando de una existencia eterna en compañía de los dioses<sup>88</sup> o incluso junto a

---

y un mundo de los dioses que sólo se puede alcanzar por medio del *devayāṇa*, tal como lo interpreta Horsch.

<sup>83</sup> *ŚB* 1.9.3.2; *TB* 3.7.9.4; *TĀ* 2.15.1.

<sup>84</sup> § 3.7.3.

<sup>85</sup> Tilak 1893, 22s.

<sup>86</sup> Macdonell-Keith 1912, II 529-530, s. v. "pitṛyāṇa".

<sup>87</sup> Witzel 1984b.

<sup>88</sup> *AB* 3.44; *TB* 3.10.9.11; *ŚB* 2.6.4.8.

*brahman*<sup>89</sup>. Sin embargo, uno de los cambios más significativos que se observa entre los himnos védicos y los *brāhmaṇas* es la disociación cada vez más explícita entre el mundo de los antepasados (*pitṛloka*)<sup>90</sup> regido por Yama y el *svarga loka*, el mundo luminoso de los dioses (*devaloka*)<sup>91</sup>. En los himnos más recientes del *Ṛgveda* ya se pueden encontrar algunos indicios de la idea de que los antepasados habitan en esferas más o menos alejadas<sup>92</sup>. Los primeros testimonios más precisos de este proceso, no obstante, se encuentran en algunos pasajes en prosa de las *saṃhitās* del *Yajurveda negro*, donde se localiza el mundo de los dioses generalmente al este, mientras que el mundo de los antepasados se suele situar al sur.

Una de las claves de la disociación entre el mundo de los dioses y el de los Padres puede deberse al cambio del concepto de los *pitāras*. Así como en los himnos védicos los Padres representaban un grupo de seres excepcionales, de personajes míticos que habían alcanzado la inmortalidad celestial y que se convirtieron en un colectivo digno de recibir culto junto a los dioses<sup>93</sup>, parece que *pitāras* en los *brāhmaṇas* se refiere principalmente de manera genérica al grupo anónimo de antepasados familiares, que en ocasiones puede dividirse en diferentes niveles, como en *ŚB* 12.8.1.7 donde se distingue un mundo de los padres, de los abuelos y otro de los bisabuelos. Esto sin duda ha contribuido a la distinción clara entre el mundo de los dioses y de los antepasados. *Pitṛloka* se cita por primera vez en *AV* 13.4.64, donde, según Horsch<sup>94</sup>, se refiere a un inframundo, que está debajo del mundo de los hombres y de los dioses<sup>95</sup>. La misma idea se refleja en la *Taittirīya-saṃhitā*<sup>96</sup> donde se describe que los Padres beben en escala descendente tras los hombres, lo que sugiere una conexión con el mundo subterráneo<sup>97</sup>. Bodewitz<sup>98</sup>, como ya he mencionado, considera que las referencias a la posición subterránea del mundo de los antepasados evidencian una primitiva concepción subterránea del mundo de los muertos,

<sup>89</sup> *ŚB* 11.4.4.2.

<sup>90</sup> Para una descripción del mundo de los Padres con una traducción de la mayoría de los pasajes citados a continuación, véase Mendoza 2011c, § 3.

<sup>91</sup> Según *KB* 16.8, este mundo es capitaneado por Indra. Ambos mundos se diferencian, entre otros, en *ŚB* 12.7.3.7; 8.3.6; 13.8.1.7.

<sup>92</sup> § 2.14.2.

<sup>93</sup> Bodewitz 2002a, 222.

<sup>94</sup> Horsch 1971, 111 n. 15d.

<sup>95</sup> Esta idea parece estar presente en *ŚB* 3.7.1.25; 12.8.1.18.

<sup>96</sup> *TS* 2.5.8.7.

<sup>97</sup> El mismo orden, dioses–hombres–Padres–*asuras*/rivales, lo encontramos aún en *JUB* 2.7.11. En *BĀU* 4.3.33 se menciona el *pitṛloka* después del mundo de los vivos. En *ŚB* 3.7.1.25 se emplea en el ritual una estaca, y se dedica la punta a los dioses, el centro a los hombres y la parte enterrada a los Padres, lo que también parece relacionar los Padres con un inframundo.

<sup>98</sup> Bodewitz 1999a; cf. § 2.13.4.1.



aunque admite que estadísticamente en los textos que se ocupan de los rituales *śrauta* son más numerosas las referencias a un mundo de los muertos elevado y luminoso<sup>99</sup>.

En todo caso parece más convincente la explicación de Witzel<sup>100</sup>, quien justifica el imaginario en cierta medida contradictorio del *pitṛloka* con la posición cambiante de las estrellas y el movimiento de la Vía Láctea<sup>101</sup>. Algunas estrellas se sitúan durante seis meses por encima y durante otros seis por debajo del cenit celeste; otras son visibles un tiempo y desaparecen durante una temporada. El mundo de los inmortales, correspondería con el lugar que ocupan las estrellas siempre visibles, con las siete estrellas de la Osa Mayor, representando los siete *ṛsis*, en el lugar más destacado, en el centro de la cúpula celestial<sup>102</sup>. El acceso a su mundo se sitúa al este, el lugar donde nacen los astros que más se elevan en la cúpula celestial y, sobre todo, donde sale la luz del sol. Al mundo de los antepasados, en cambio, se accede por el suroeste<sup>103</sup>, donde se ponen las estrellas que ocupan un lugar menos elevado en el cielo nocturno. Ya hemos visto que la imagen de un camino que conduce al mundo de los muertos descendente no es incompatible con la asociación de este mundo con el cielo, puesto que también en aquélla época los hombres se habían dado cuenta de que las mismas constelaciones que desaparecen por el oeste vuelven a surgir por el este al día o a la noche siguiente, aunque algunas de las explicaciones de este fenómeno<sup>104</sup>, como la que asume que el sol se da la vuelta durante la noche y que todo se invierte<sup>105</sup>, dista de ser compatible con las leyes astronómicas. También parece lógico que, si se asocia el destino futuro de un recién fallecido con una estrella, se imagine la entrada a este mundo al oeste o suroeste donde antes de surgir de nuevo desaparece todo y donde se inicia un proceso no visible y transparente a la vista de los hombres. Cuanto más hacia el sur se imagine la partida, más definitiva se concibe, ya que en el sur, según la cosmología védica, reina la oscuridad de la que no hay escapatoria<sup>106</sup>. Al sur, también se extendía el territorio peligroso y desconocido para las tribus arias que en época de los *brāhmaṇas* no parecen haber llegado más allá del la cordillera del Vindhya.

<sup>99</sup> Bodewitz 2002a, 222.

<sup>100</sup> Witzel 1984, 224ss.; 1996, 542s.

<sup>101</sup> Sobre la imagen de los antepasados convertidos en estrellas, recuérdese § 2.14.4 y véase *ŚB* 6.5.4.8, donde se mencionan mujeres virtuosas convertidas en estrellas que iluminan a los bienhechores.

<sup>102</sup> Klaus 1986, 157s.

<sup>103</sup> *ŚB* 6.6.2.4; 12.7.3.7; 13.8.1.5.

<sup>104</sup> Sobre las diferentes teorías brahmánicas acerca de lo que ocurre con el sol durante la noche, véase Klaus 1986, 136-142.

<sup>105</sup> Witzel 1996, 531s.

<sup>106</sup> Lincoln 1981, 241 recuerda que para los pueblos indoeuropeos el sur se asociaba también con el calor.

El mundo de los dioses se asocia con el movimiento ascendente y con los periodos luminosos; el de los antepasados, con el movimiento descendente, la oscuridad<sup>107</sup>, y con los periodos marcados por ésta, es decir, la noche, el medio mes de la luna menguante y la mitad del año en la que el sol se mueve hacia el sur<sup>108</sup>. De ahí que se relacione la idea del camino ascendente con el *devayāna* y el descendente con el *pitṛyāna*<sup>109</sup>.

En *ŚB* 2.1.3 se afirma que tres de los *ṛtus* pertenecen a los dioses y los otros tres a los Padres. Como los antepasados son mortales, todo lo que se ofrece durante los periodos relacionados con ellos provoca que uno muera antes de tiempo, es decir, que aumenta su mortalidad; mientras que, cuando uno ofrece durante los periodos en los que el sol se eleva hacia el norte, uno refuerza su inmortalidad. Esta oposición se refleja también en los dos altares (*vedis*) del fuego que están situados al sur y al norte, lo que conduce a que en el siguiente pasaje se localice el mundo de los dioses (*devaloka*) al norte, aunque éste se sitúe en el espacio generalmente al este<sup>110</sup>:

*ŚB* 12.7.3.7

*dvē vēdī bhavataḥ | dvaū vāvā lokāv ity āhur devalokās caivā pitṛlokās céty úttarānyā bhāvati dākṣiṇānyóttaro vai devalokó dākṣiṇaḥ pitṛlokā úttarayaivā devalokām avarunddhe dākṣiṇayā pitṛlokām ||*

Hay dos *vedis*: "Dos mundos en verdad hay", dicen, "el mundo de los dioses y el mundo de los antepasados". Uno se encuentra al norte y el otro al sur, pues el mundo de los dioses se encuentra al norte y el mundo de los antepasados se encuentra al sur. Con el del norte se afianza el mundo de los dioses, con el del sur el mundo de los antepasados.

*Svarga loka* designa también en los *brāhmaṇas* a la esfera celestial fundamentalmente en sentido religioso, mientras que *div* se refiere al "cielo" como lugar cosmográfico; *asau loka* ("aquél lugar, Otro Mundo") se emplea como un sinónimo de ambos<sup>111</sup>. El *svarga loka* se extiende más allá de la cúpula celeste, más allá de la

<sup>107</sup> *AB* 4.5. No obstante, aparte de las esferas marcadas por la luz y la oscuridad existe otra esfera oscura que se encuentra fuera del cosmos *ŚB* 1.2.4.11; 2.1.4.10; 13.8.1.5; *JUB* 2.8.3s. Esta esfera corresponde a la oscuridad más profunda en *TS* 6.3.9.2s.; cf. Klaus 1986, 52-55; Bodewitz 2002a; véase también Kirfel 1920, 45ss. El título de *asura* ("señor, soberano"), que reciben estos seres arcaicos adquiere en los *brāhmaṇas* un sentido claramente negativo; cf. Hale 1986.

<sup>108</sup> *ŚB* 2.1.3.1. Así, se afirma en *AB* 7.13.6 que los hijos rescatan a su Padres de la oscuridad; y por ello los hombres que vuelven de un ritual funerario salen de la oscuridad de nuevo a la luz, al sol y al mundo de los hombres (*ŚB* 13.8.4.7). Sobre la explicación mitológica de la división del año en doce meses, véase *JB* 1.179.

<sup>109</sup> Witzel 1984, 223.

<sup>110</sup> En *ŚB* 12.8.3.6, se vincula el altar del norte con "este mundo", es decir, con el terrestre.

<sup>111</sup> Klaus 1986, 163.

alternancia de día y noche<sup>112</sup>, de las direcciones<sup>113</sup>, es inconmensurable<sup>114</sup>, infinito<sup>115</sup> y no es accesible a todos, ya que su entrada está vigilada<sup>116</sup>. Existen muchas formas de alcanzar este mundo, aunque el acceso a él suele estar vinculado al sol, lo que explica que se localice en ocasiones al este o noreste<sup>117</sup>. En general parece que *svarga loka* y *devaloka* sean idénticos. *Svarga loka* corresponde en los *brāhmaṇas* al cielo más elevado, invisible, o a la tercera región del cielo de los himnos védicos. Bodewitz<sup>118</sup> resalta que poco a poco se deja de asociar la vida en el cielo con los placeres corporales.

Finalmente en *JB* 1.18, a raíz de los traspasos que realiza el fallecido que ha superado el interrogatorio en el Más Allá<sup>119</sup>, se distinguen una esfera material, la que representa la herencia terrenal que pasa a los hijos, una esfera en la que se acumulan los méritos rituales que pasan a los antepasados y una esfera puramente espiritual, a la que sólo pasa la "esencia de las buenas obras" (*sukṛtarasa*).

Aunque en *ŚB* 2.4.3.9.13 y 17 se afirme tajantemente que no hay retorno para los antepasados, ya que éstos parten una vez para siempre, hay una serie de pasajes en el *Jaiminīya-brāhmaṇa* en los que se relata cómo algunos hombres vuelven del mundo de los muertos o del reino de Yama. En *JB* 1.167 se menciona a gente que "se elevó de la muerte" (*mṛtodīriṇaḥ*) tras contemplar el palacio de Yama y en *JB* 1.167 se describe la vuelta de algunos que cuentan lo que han visto. En otro pasaje un padre y un hijo desfallecen y conversan en el Más Allá; el padre se queda, pero el hijo vuelve<sup>120</sup>.

### 3.4.3 El culto a los antepasados

En *ŚB* 2.4.2 se describe en un relato mítico que explica el supuesto origen del *piṇḍapiṭṛyajña* cómo todos los seres se acercaron a Prajāpati para que les ordenase cómo habían de vivir. Los primeros en acercarse a él de forma ordenada, llevando el cordón sacrificial sobre el hombro izquierdo y doblando la rodilla derecha, son los dioses.

<sup>112</sup> *JB* 2.110 [206, 17].

<sup>113</sup> *JB* 2.367 [317, 32].

<sup>114</sup> *AB* 6.8.8; 6.23.12; *ŚB* 13.8.2.2; *TB* 3.8; *PB* 8.9.14; *JB* 1.346 [143, 26].

<sup>115</sup> *PB* 17.12.3; *JB* 1.293 [122, 18ss.]; 2.214 [252, 18ss.]; cf. Gonda 1967, 87.

<sup>116</sup> *AB* 3.42.1; cf. *JB* 1.18.

<sup>117</sup> Véase *ŚB* 6.6.2.4 y los pasajes citados por Klaus 1986, 169s.

<sup>118</sup> Bodewitz 1998, 597; 2002a, 221.

<sup>119</sup> § 3.7.3 y 3.8.2.

<sup>120</sup> *JB* 2.160-161 [229, 10ss.]. En *JUB* 3.29-30 se describe cómo un hombre vuelve del Más Allá para consolar e instruir a su sobrino.

Prajāpati les adjudica el sacrificio como su alimento, inmortalidad como su savia y el sol como su luz. A los antepasados, en cambio, que llevaban el cordón colgando del hombro derecho y que doblaron la rodilla izquierda, les adjudicó una comida mensual, la exclamación *svadhā* como su velocidad de pensamiento, y la luna como su luz. Después se le acercaron los hombres a los que les adjudicó dos comidas diarias, su muerte como su descendencia y el fuego como su luz; a los animales les permitió que puedan comer lo que se encuentren; y finalmente a los *asuras* les adjudicó la oscuridad (*tamas*) y la ilusión (*māyā*). Ni los dioses ni los Padres ni los animales transgredieron su ordenanza; tan sólo lo hicieron algunos hombres. En este relato, por tanto, se justifica que todo lo relacionado con los antepasados, en este caso el *piṇḍapitṛyajña*, se ejecuta al revés<sup>121</sup>.

Es probable que la mayoría de los fallecidos, y más los antepasados que uno no ha llegado a conocer, no se imaginaban al mismo nivel que los dioses, incluso a los ojos de sus descendientes. Por otro lado, está claro que la inmensa mayoría de los hombres celebraran algún tipo de rito en honor de sus familiares fallecidos. Para que el culto a los antepasados no se confundiera con el culto a los dioses había que separarlos y distinguirlos claramente. Así, todo lo que se dirige hacia el sur en el ritual pertenece a los *pitāras*. Ofrecer algo a los antepasados fallecidos además es peligroso, ya que puede arrastrar al hombre o a su esposa<sup>122</sup> que participa en el ritual hacia el mundo de los muertos<sup>123</sup>. Deussen<sup>124</sup> explica que, como el cuerpo del fallecido en el Más Allá es sublime, los antepasados tan sólo necesitan alimentarse, dependiendo de los méritos acumulados por ellos mismos, cada catorce días, cada cuatro meses, anualmente o una vez cada cien años. Algunos, incluso, pueden prescindir completamente de este tipo de alimento<sup>125</sup>.

Los rituales dedicados a los antepasados son numerosos y representan gran parte de las obligaciones rituales del hombre. En primer lugar, hay que distinguir los rituales dirigidos a los recién fallecidos que todavía se encuentran en la situación de *preta*<sup>126</sup>. Según algunos tratados posteriores<sup>127</sup> se celebraba al cabo de un año después de la muerte

<sup>121</sup> Para descripciones más detalladas, véase *Āpastamba-śrautasūtra* 1.7-10; *Kātyāyana-śrautasūtra* 4.1; *Āśvalāyana-śrautasūtra* 2.6.7; *Śāṅkhāyana-śrautasūtra* 4.3-5; cf. Caland 1896a, 172s.; Keith 1925, II, 429-432. Sobre el *pitṛyajña*, cf. *ŚB* 11.4.

<sup>122</sup> *ŚB* 1.6.1.9.

<sup>123</sup> Incluso el túmulo funerario debe elevarse en un terreno inclinado hacia el norte (*ŚB* 13.8.1.7).

<sup>124</sup> Deussen 1922b, 291.

<sup>125</sup> *ŚB* 10.1.5.4.

<sup>126</sup> Caland 1893, 22; Oldenberg 1923b, 555.

<sup>127</sup> Véase, entre otros, *Baudhāyana-gr̥hyasūtra* 3.12.14; *Bhāradvāja-gr̥hyasūtra* 3.17; cf. también *Śāṅkhāyana-gr̥hyasūtra* 4.2.7.3.5.6; cf. *Pāraskara-gr̥hyasūtra* 3.10.49ss.

un ritual que simboliza la conversión del *preta* en un *pitr* en el Más Allá. En todo caso, Knipe<sup>128</sup> advierte que tanto la cremación (*antyeṣṭi*) como los rituales *śrāddha* se basan en modelos védicos que son prefigurados en las *saṃhitās* y *brāhmaṇas*, detallados en los *gr̥hyasūtras* y reelaboradas continuamente durante casi dos mil años en la literatura de los *dharmaśāstras*.

---

<sup>128</sup> Knipe 1977, 111.

### 3.5 *Punarmṛtyu*

En el pasaje de la *Maitrāyaṇī-saṃhitā* que he comentado al final de la sección anterior ya se desarrolla la idea de que los méritos acumulados en el cielo pueden no ser suficientes para alcanzar un estado de inmortalidad duradero y que las buenas obras pueden agotarse<sup>129</sup>. Una teoría que cobra fuerza en los *brāhmaṇas* más recientes es que al fallecido le puede sobrevenir una "nueva muerte" (*punarmṛtyu*) en el Más Allá, aunque no quede claro en qué consiste realmente esta segunda muerte y, sobre todo, cuál es el estado resultante<sup>130</sup>.

En las primeras menciones en el *Jaiminīya-brāhmaṇa* del término *punarmṛtyu* se le relaciona con Śyāma y Śabala<sup>131</sup>, que representan noche y día; lo que nos permite buscar su origen en la concepción de la alternancia entre día y noche como una muerte cíclica. Śyāma y Śabala tan sólo pueden ser superados si se les coloca alimento delante de sus morros antes de salir el día o de caer la noche. Así como el hambre es superada con el alimento, se puede vencer a la muerte con las ofrendas<sup>132</sup>.

ŚB 10.2.6.19

*ānnādvā aśanāyā nivartate | pānātpipāsā śriyāi pāpmā jyōtiṣastāmo'mṛtānmṛtyurni ha vā  
asmādetāni sārvaṇi vartantē'pa punarmṛtyuṃ jayati sārvaṃāyureti yā evaṃ veda ||*

Comiendo se supera el hambre; bebiendo, la sed; la miseria, con prosperidad; la oscuridad, con luz; la muerte con la no-muerte. En verdad, todo esto se aparta de él; vence a la nueva muerte (*punarmṛtyu*), alcanza una vida completa el que conoce así.

En las primeras referencias se observa cierta vinculación del concepto de *punarmṛtyu* a los ciclos cósmicos. En ŚB 2.3.3.7-8 se identifica el sol con la muerte, ya que todos los seres de este lado del sol viven gracias a que los rayos del sol los ligan a sus alientos vitales. Una vez que el sol los retira, se mueren; y de este modo el sol (=la muerte) "provoca en el Otro Mundo una y otra vez la muerte" (*amūṣmiṃ loké pūnaḥ-*

<sup>129</sup> § 2.17.

<sup>130</sup> Bodewitz 1996b, 35. Sobre este concepto en general poco tratado hasta los trabajos de Witzel 1989, 201-205 y de Bodewitz 1996b, véase Oltramare 1906, 50-59; Keith 1925, 572s.; Rodhe 1946, 97-100; Gonda 1960, 197, 206; Horsch 1971, 136-139.

<sup>131</sup> JB 1.6. Recuértese los dos perros de Yama, cf. § 2.10.10.

<sup>132</sup> También en KB 25.1; TB 3.9.15.1-2; ŚB 10.6.5.1 se relaciona la muerte y *punarmṛtyu* con el hambre.

*punar evā prāmārayati*) de aquél que "va al Otro Mundo sin haberse liberado de la muerte" (*mṛtyumānatimucyāthāmūṃ lokamēti*)<sup>133</sup>.

Tanto el aspecto cósmico como el hambre se mencionan en el ritual del solsticio de verano, *viṣuvant*, que tiene como objetivo alejar estos dos males:

KB 25.1.1-8

*āpastapo 'tapyanta | tāstapastaptvā garbhamadadhata | tata eṣa ādityo 'jāyata ṣaṣṭhe māsi | tasmāt satriṇaḥ ṣaṣṭhe māsi divākīrtyamupayanti | sa ṣaṇmāsānudaññeti ṣaḷāvṛttaḥ | tasmāt satriṇaḥ ṣaḷevordhvān māsō yanti ṣaḷāvṛttān | antareṇo ha vā etamaśanāyā ca punarmṛtyuśca | apāśanāyāṃ ca punarmṛtyuṃ ca jayanti ye vaiṣuvatamaharupayanti |*

Las aguas practicaron fervor, tras practicar fervor ellas concibieron; de allí nació el sol en el sexto mes; en consecuencia en el sexto mes los realizadores de un acto entonan las recitaciones (*divākīrtya*). Van al norte durante seis meses, luego durante seis hacen el camino inverso. Sin esto hay hambre y *punarmṛtyu*; ellos conquistan hambre y *punarmṛtyu* los que realizan el *viṣuvant*<sup>134</sup>.

*Punarmṛtyu* se opone en prácticamente todos los pasajes a la posibilidad de alcanzar una inmortalidad definitiva. La muerte es derrotada si uno logra no morir. La única vía para alcanzar esto es a través de la celebración del acto ritual (*karman*) o por medio del conocimiento (*vidyā*)<sup>135</sup>.

El ritual que con más frecuencia se identifica como el medio para superar la *punarmṛtyu*<sup>136</sup> es el *agnihotra*, pero también se dice que el peligro de morir de nuevo puede ser vencido con una oblación de Soma<sup>137</sup>, mediante la construcción del altar del fuego<sup>138</sup> o, como hemos visto, por medio del ritual que se celebra en el solsticio de verano.

El brahmán, gracias al poder mágico del ritual, sitúa a los animales mortales en el vientre de la inmortalidad al sacrificarlos en el fuego situado al norte; y evita una segunda muerte de aquél en cuyo honor celebra el sacrificio<sup>139</sup>. Lo mismo ocurre con los sacrificios en honor de los Padres:

<sup>133</sup> Horsch 1971, 137 concluye que aquí se mencionan dos destinos: uno implica nuevos nacimientos en este mundo y el otro, la inmortalidad más allá del sol.

<sup>134</sup> Trad. Mendoza 2011c, § 5.

<sup>135</sup> En *ŚB* 10.4.3.9, no obstante, se identifican finalmente ambos con el altar del fuego.

<sup>136</sup> Cf. *JB* 1.16; 1.23-25; *ŚB* 2.3.3.9, entre otros.

<sup>137</sup> *JB* 1.13.

<sup>138</sup> *ŚB* 10.1.4.14; 10.4.1.4; 11.

<sup>139</sup> *ŚB* 12.9.3.11.

ŚB 12.9.3.12

(...) *pitṛñ evā tán mārtyānt satò 'mṛtayonaú dadhāti mārtyānt satò 'mṛtayonēḥ prājanayaty āpa ha vai pitṛñāṃ punarmṛtyuṃ jayati nāsmād yajñó vyāvachidyate yā evām etād véda yāsya vaivāṃ vidúṣa etát kárma kriyáte ||*

De la misma forma sitúa a los antepasados, que son mortales, en el vientre de la inmortalidad; de la misma forma hace nacer a los que son mortales del vientre de la inmortalidad. En verdad, vence la *punarmṛtyu* de los antepasados. No es separado de este sacrificio el que conoce esto así o [el que] adquiere este acto ritual (*karman*) del que conoce así.

En un pasaje tardío del *Aitareya-brāhmaṇa*<sup>140</sup> se compara la figura del *purohita* con Agni Vaiśvānara al que se atribuyen "cinco misiles" (*pañcameni*), que le permiten al soberano que tenga a un brahmán con este conocimiento como *purohita* no ver perecer su reino en su juventud, no morir antes de tiempo, antes de su vejez, vivir una vida completa y no morir de nuevo (*na punar mriyate*).

Sobre todo en los libros X y XI del *Śatapatha-brāhmaṇa* se resalta que el conocimiento es la condición indispensable para vencer a *punarmṛtyu*. En ŚB 11.5.6.9 incluso se dice que el que estudia, conoce así y "se libera de una nueva muerte, va al ser común de *brahman*" (*ha vai punarmṛtyuṃ mucyate gáchati brāhmaṇaḥ sātmātām*).

Los pasajes escatológicos del *Jaiminīya-brāhmaṇa* se centran en alcanzar la inmortalidad definitiva; por tanto, el destino que espera a aquéllos que no logran alcanzarla es descrito con menos detalle. En todo caso son reveladoras las palabras con las que se describe el destino que espera al fallecido que es rechazado por el *ṛtu* que le cierra el paso y le somete a un interrogatorio en el que, como veremos más adelante, tiene que demostrar que ha comprendido su verdadera naturaleza<sup>141</sup>. Si no responde satisfactoriamente el *ṛtu* le golpea con su martillo y sus buenas obras son divididas en tres partes, el *ṛtu* se queda con una parte, un tercio se difunde en el aire y el fallecido desciende en dirección a este mundo con el tercio restante:

JB 1.46.19-21

<sup>140</sup> AB 8.25.2. Se trata del único pasaje del *Aitareya-brāhmaṇa* en el que se alude al concepto de *punarmṛtyu*; cf. Keith 1920, 49-50.

<sup>141</sup> § 3.7.2.4.



*sa yo hāsyā dānājito loko bhavati tasmin niramate | tam u ha vai tato mṛtyur evāntata āpnoti | anavajito hāsyā punarmṛtyur bhavati sa ya evaṃvit syāt |*

En el mundo que es conseguido por él según sus ofrendas, en ése se detiene. A continuación incluso a él finalmente le alcanza la muerte. El morir de nuevo no es superado por aquél que sólo conoce hasta aquí<sup>142</sup>.

Es muy relevante que una vez que el *ṛtu* le haya golpeado al fallecido se afirme que éste se dirige de nuevo en dirección a este mundo. Las ofrendas realizadas que le quedan al fallecido determinan el lugar que obtiene. Aunque no se exprese explícitamente, podemos deducir que la segunda muerte se produce una vez que sus méritos conservados se hayan agotado. En consecuencia, si se combina este pasaje con los que he comentado más arriba podemos llegar a la conclusión de que los sacrificios y ofrendas realizados por el hombre determinan el lugar y tiempo de existencia que le espera al fallecido en el Más Allá. En cambio, la nueva muerte tan sólo es superada por aquél que haya adquirido y conserve el conocimiento preciso.

En el *Taittirīya-brāhmaṇa* se menciona *punarmṛtyu* varias veces en la historia de Naciketas<sup>143</sup>, que comentaré en la siguiente sección<sup>144</sup>. En todo caso, se trata de un pasaje tardío; algo similar ocurre con *TB* 3.10.10.5<sup>145</sup>, que incluso es considerado por algunos autores como una adición posterior<sup>146</sup>.

En todos estos pasajes *punarmṛtyu* es presentado como un peligro a batir, no se dice nada más, ya que la atención se centra precisamente en superarlo. Es posible que se refiera sencillamente a una muerte definitiva, a una disolución completa del individuo, de la que sólo se liberarían unos pocos privilegiados. Estos hombres habrían conseguido tan sólo prolongar algo más su existencia después de la muerte en este mundo. Una disolución de los elementos y la referencia en *JB* 1.46 al hecho de que el fallecido antes de verse sometido a *punarmṛtyu* se dirige de nuevo hacia este mundo, a su vez, abre la posibilidad de que al menos los elementos disueltos se combinen de nuevo, formando así un ciclo cósmico<sup>147</sup>.

Salvo una excepción, todas las demás citas de *punarmṛtyu* en el *Śatapatha-brāhmaṇa* pertenecen a los libros finales, que recogen principalmente las enseñanzas de

<sup>142</sup> Trad. Mendoza 2011c, T 3.8.

<sup>143</sup> *TB* 3.11.8.1-6.

<sup>144</sup> § 4.7.4.

<sup>145</sup> Weller 1953, 110; Horsch 137 n.48.

<sup>146</sup> Winternitz 1968, 167.

<sup>147</sup> Sobre este aspecto, véase el siguiente apartado.

Yājñavalkya, mientras que en los libros VI-X, atribuidos a Śāṇḍilya, no se encuentra ninguna referencia, salvo en el libro X, que representa una especie de *āranyaka* de estos libros y que, por tanto, recoge las enseñanzas más esotéricas<sup>148</sup>. En el *Aitareya-brāhmaṇa* no se emplea el término, tampoco en el pasaje paralelo de *KB* 25.1<sup>149</sup>. Por tanto, prácticamente todos los pasajes pertenecen a la etapa final de la prosa brahmánica y a la época de las primeras *upaniṣads*. A partir de los ejemplos de las *upaniṣads* más antiguas tan sólo se emplea cuando se trata de citas de obras anteriores o ya en textos mucho más recientes<sup>150</sup>.

Witzel<sup>151</sup> refleja en un mapa la distribución y la frecuencia con la que se emplea el término en los textos de las diferentes escuelas brahmánicas<sup>152</sup>. En primer lugar destaca que los autores de los *brāhmaṇas* más antiguos en apariencia no manejaban el término, ya que se encuentra por primera vez en los textos más recientes. Incluso en el *Śatapatha-brāhmaṇa* se observa claramente que, salvo un ejemplo que parece una adición posterior, tan sólo se emplea en los libros más tardíos. Algo parecido ocurre con el *Jaiminīya-brāhmaṇa*, ya que, con excepción de *JB* 1.245 y 246, todos los demás ejemplos pertenecen a su sección más reciente<sup>153</sup>.

Es llamativo y muy significativo que las dos escuelas en las que se cita con más frecuencia son precisamente aquéllas en las que se desarrolla la teoría o la doctrina de la transmigración por primera vez, es decir, la escuela *jaiminīya* y las del *Yajurveda blanco*, especialmente la *mādhyandina*.

Sobre el origen de esta teoría se han formulado varias hipótesis. Arbman<sup>154</sup>, fiel a su concepción de un inframundo oscuro, describe *punarmṛtyu* como un continuo morir cíclico en el mundo de los muertos oscuro que se opone al cielo para aquéllos que no han alcanzado el mundo de los dioses. Keith<sup>155</sup> explica el surgimiento del concepto a raíz de la necesidad de los brahmanes de prometer un destino mejor para sus clientes más ricos, que son más generosos a la hora de patrocinar sacrificios y de dar regalos a los

<sup>148</sup> Witzel, en comunicación personal.

<sup>149</sup> Horsch 1971, 140; cf. Keith 1914, cxxix.

<sup>150</sup> Horsch 1971, 140 n. 52.

<sup>151</sup> Witzel 1989, 201-205.

<sup>152</sup> Los pasajes de los *brāhmaṇas* citados por Witzel son: *KB* 25.1; *TB* 3.10.10.5; 3.11.8.5; 3.11.8.6; *JB* 1.6; 1.13; 1.23; 1.25; 1.46; 1.245; 1.246; *ŚB(M)* 2.3.3.9 (el pasaje paralelo *ŚB(K)* 3.1.9 difiere); 10.1.4.14; 10.2.6.19; 10.5.1.4; 10.6.1.4-9, 11; 10.6.5.8; 11.4.3.20; 11.5.6.9; 12.3.4.11; 12.9.3.11-12; *KaṭhB* (*Svādhy.* 81.7); *GB* 1.1.5; 1.3.22. Además cita *KĀ* 13.1; *TĀ* 2.14.1; 2.19.1; *VādhS* 3.90; *BŚS* 2.11.22; 28.4.32; *JUB* 3.35.7-8; 4.28.6 [citas adaptadas a la numeración de Oertel]; *BĀU* 1.2.7; 1.5.2; 3.2.10; 3.3.2.

<sup>153</sup> *JB* 1.1-65.

<sup>154</sup> Arbman 1928, 238.

<sup>155</sup> Keith 1925, 572s.

brahmanes, frente a sus clientes más pobres. Bodewitz<sup>156</sup> al repasar las diferentes propuestas de otros autores, no obstante, resalta que Keith no explica el surgimiento tan tardío de esta teoría y, además, recuerda que el *agnihotra*, el ritual más vinculado a la superación de *punarṁṛtyu*, es precisamente uno de los más sencillos y económicos. Frente a la asunción de Gonda<sup>157</sup>, de que en determinado momento se aplicó al imaginario sobre la vida en el Más Allá el temor a la muerte, potenciado por el pensamiento cíclico y el temor a que los méritos puedan perderse, Bodewitz argumenta que es difícil explicar el temor a una nueva vida en el Más Allá, si los hombres no nacen como niños en su nueva vida, lo que descarta, según él, concebir la muerte como un fin lógico de esta nueva existencia. Tampoco considera válida la "solución" presentada por Boyer<sup>158</sup>, que argumenta que si la muerte en este mundo implica ir al Más Allá, una muerte en el Más Allá supondría necesariamente una vuelta a este mundo; a lo que Horsch<sup>159</sup> añade que no sería descabellado asumir que los hombres también puedan morir en su existencia en el Otro Mundo, si ésta se concibe de forma análoga a la terrenal. Según Bodewitz no existe ningún pasaje que apoye esta teoría. Bodewitz, finalmente, insiste en que en aspectos religiosos es más relevante tratar de datar el surgimiento de determinado concepto que localizarlo geográficamente. En este sentido resume que el rasgo común a prácticamente todos los ejemplos textuales es el momento tardío en el que se emplea y deduce de este hecho que todos los pasajes pertenecen a un periodo en el que existía un amplio intercambio de ideas en el norte de la India, que incluye la parte más oriental. Por tanto, concluye:

The concept of redeath lost its significance as soon as the concepts of rebirth and release had become accepted. The limited period in which *punarṁṛtyu* played a role indicates that it belonged to a period of transition to new ideas<sup>160</sup>.

Se ha discutido si *punarṁṛtyu* representa un paso previo a la doctrina de la transmigración o si, al contrario, surgió como una respuesta de los brahmanes ritualistas al auge importante que pudo experimentar la doctrina de la transmigración en la misma

---

<sup>156</sup> Bodewitz 1996b, 27-34.

<sup>157</sup> Gonda 1960, 197, 206.

<sup>158</sup> Boyer 1901, 474ss.

<sup>159</sup> Horsch 1971, 134.

<sup>160</sup> Bodewitz 1996b, 34.

época en otros círculos, como defiende Converse<sup>161</sup> y, con un enfoque diferente, Bodewitz. La mayoría de los autores<sup>162</sup> se pronuncia a favor de la idea de que el concepto de *punarṃṛtyu* no implica la transmigración, aunque reconocen que tan sólo había que dar un paso más para relacionar la nueva muerte en el Más Allá con un nuevo nacimiento en este mundo, para llegar a la conclusión de que los hombres, una vez agotados sus méritos en el cielo, vuelven a una nueva vida en la tierra. Así, Horsch afirma:

Die Brücke zum Seelenwanderungsglauben bildet die merkwürdige Theorie vom Wiedertod in den jüngern Brāhmaṇa-Texten<sup>163</sup>.

Según Horsch<sup>164</sup>, la idea de que uno también puede morir en el Más Allá no era tan extraña, sobre todo en el momento en el que se vincula el destino de los fallecidos al sol y a la luna ya que ambos astros escenifican regularmente la imagen de una muerte a nivel cósmico. Además, el ciclo lunar se asociaba con la llegada y la partida de los fallecidos. En consecuencia, Horsch<sup>165</sup> asume que la creencia en la transmigración no estaba presente en estos círculos, aunque no duda de la conexión entre *punarṃṛtyu* y transmigración<sup>166</sup>; incluso propone que ambas teorías se hayan configurado en círculos emparentados<sup>167</sup>.

Bodewitz<sup>168</sup>, a su vez, argumenta que si *punarṃṛtyu* hubiera sido un paso previo de la teoría de transmigración, se hubiera esperado al menos un pasaje que detalle el destino futuro que espera a los que pasan por ella. Además, defiende que es poco probable que en un momento avanzado de la literatura ritualista los propios brahmanes pongan "espontáneamente" en duda la eficacia de su labor. En este sentido interpreta el surgimiento del concepto de *punarṃṛtyu* como una reacción de los brahmanes frente a los crecientes esfuerzos de los miembros de círculos no ritualistas en devaluar los valores defendidos por los brahmanes. Bodewitz observa que, como el remedio se propone a la vez que la enfermedad, es probable que los ritualistas hayan introducido la idea de vencer la *punarṃṛtyu* y de alcanzar una verdadera inmortalidad por medio del ritual precisamente como respuesta a la teoría defendida por los críticos que asumían que los

<sup>161</sup> Converse 1971, 316, 378s, 390.

<sup>162</sup> Deussen 1919, 295; Rodhe 1946, 87; Horsch 1971, 132s., 136-139.; Beck 1996, 110, entre otros.

<sup>163</sup> Horsch 1971, 132.

<sup>164</sup> Horsch 1971, 134.

<sup>165</sup> Horsch 1971, 140.

<sup>166</sup> Horsch 1971, 139.

<sup>167</sup> Horsch 1971, 142.

<sup>168</sup> Bodewitz 1996b, 34-38.

méritos acumulados en el Más Allá se pueden agotar. Esta teoría, sin embargo, habría perdido su fuerza en el momento en el que se planteó que la liberación final se puede alcanzar por otros medios. Por tanto, Bodewitz concluye que *punarmṛtyu* no fue relevada por la teoría de la transmigración, sino la idea de que el sacrificio representa el único medio de alcanzar la verdadera inmortalidad, tal como se observa claramente en la definición de aquéllos que acceden al *pitṛyāṇa* según la versión upaniśádica de los dos caminos, ya que según el reparto que se establece en estos textos son precisamente los ritualistas los que se ven obligados a nacer de nuevo, frente a los que viven una vida retirada<sup>169</sup>.

En todo caso conviene recordar que, aunque el término parece ser relativamente reciente, la imagen o la idea, como hemos comprobado más arriba<sup>170</sup>, no son tan nuevas. No parece haber razones de peso para descartar que la idea de una nueva muerte en el Más Allá no fuera un paso previo al desarrollo de la doctrina de la transmigración, independientemente de que esta teoría reciba el nombre de *punarmṛtyu*, que actúa sólo como un término técnico, en textos posteriores. El hilo que he tratado de seguir en este trabajo demuestra que la idea de una segunda muerte en el Más Allá y su desarrollo se puede explicar a partir de conceptos más antiguos y que se integra sin mayor dificultad en la evolución progresiva de la escatología védica, tal como la podemos reconstruir a partir de los textos; una evolución que conduce finalmente a la configuración y formulación de la doctrina la transmigración.

Me he reservado para el final de este apartado el comentario de un pasaje del *Śatapatha-brāhmaṇa*, puesto que, según mi interpretación, implica la idea de sucesivas reencarnaciones y está estrechamente relacionado con el concepto de *punarmṛtyu*, aunque el texto no cite el término y se limite a emplear el concepto contrario *punar-bhū-* ("surgir o nacer de nuevo") en una especie de juego de palabras. El texto, no obstante, alude tanto a la idea de morir una y otra vez como a la relación de la muerte con el hambre, que ya hemos encontrado en otros pasajes:

ŚB 10.4.3.10

*yá evaṃ ná viduryé vaitatkárma ná kurváte mṛtvā púnah sámभवन्ति tá etásyaivāṇnam  
púnah-punarभवन्ति ||*

<sup>169</sup> § 4.3.5.

<sup>170</sup> § 2.17.

Los que no conocen así o no realizan este rito (*karman*) al morir surgen de nuevo y se convierten en alimento suyo [*sc.* de la Muerte] una y otra vez.

Para comprender este pasaje hay que tener en cuenta el pasaje inmediatamente anterior en el que la Muerte pregunta a los dioses cuál sería su parte si todos los hombres se volvieran inmortales. Los dioses responden:

ŚB 10.4.3.9

*nātó'paraḥ káscaná saha śārīreṇāmṛto'sadyadaiva tvámetám bhāgaṃ hārāsā átha vyāvṛtya śārīreṇāmṛto'sadyò'mṛtó'sadvidyáyā vā kármaṇā*

De ahora en adelante nadie será inmortal junto con su cuerpo. Sólo cuando tú hayas tomado ese cuerpo como tu parte; el que vaya a ser inmortal por medio del conocimiento o por medio del acto ritual se hará inmortal tras separarse del cuerpo.

Así los que conocen esto o los que celebran rituales surgen de nuevo en el Más Allá después de morir y alcanzan finalmente la inmortalidad. En cambio, como hemos visto en el pasaje anterior, los que no cumplen con estas exigencias vuelven a morir y se convierten en alimento para la Muerte. Esto, en todo caso, implica que previamente hayan adoptado de nuevo un cuerpo, sea en el Más Allá, sea en este mundo.

Se podría argumentar que *sam-bhū-* implica que algo se junta, lo que podría referirse al espíritu o alma del fallecido con su cuerpo celeste y justificaría que se emplee tanto en el caso de aquéllos que alcanzan finalmente la inmortalidad, aunque éstos tengan que entregarlo también a la Muerte, como para referirse a los que mueren de nuevo. La Muerte, por tanto, actuaría en el Otro Mundo<sup>171</sup>. Pero no debemos olvidar que el cuerpo celeste se forma según la concepción brahmánica por medio de los sacrificios. Si la Muerte lo ha recibido y consumido como alimento, la única forma de restituirlo sería por medio de la celebración de nuevos sacrificios. Es posible que, al menos temporalmente, sirvan los sacrificios y ofrendas celebrados por los descendientes en honor de sus antepasados, pero a la larga no parece una solución duradera.

Uno de los elementos esenciales a la hora de definir si podemos hablar de transmigración o no es analizar si existe un elemento de continuidad, un ser individual, o si se trata meramente de un ciclo cósmico. El hecho de que el conocimiento sea el condicionante principal para alcanzar la inmortalidad definitiva, exige en teoría que haya

<sup>171</sup> Bodewitz 1996b, 42s.

un portador de este conocimiento, un individuo que lo haya adquirido y que lo conserve de alguna manera, al menos hasta alcanzar el estado final.

Se refiera o no a la reencarnación, este pasaje es un claro indicio de la cercanía de estos textos tardíos con el imaginario en el que se formula la doctrina de la transmigración. En el momento en el que se concibe una nueva muerte (*punarmṛtyu* o *punarmāra*) y un nuevo surgimiento o nacimiento (*punarbhava*; cf. *punar-bhū-*) como dos caras de la misma moneda se llega inevitablemente a la idea de transmigración. Y no olvidemos que ya hemos encontrado una idea muy parecida, expresada por medio de otra imagen, en la *Maitrāyaṇī-saṃhitā*.

El concepto de *punarmṛtyu* refleja que los propios brahmanes distinguen una inmortalidad limitada temporalmente y otra definitiva. El conocimiento se convierte en un elemento clave, aunque la práctica ritual, según sus palabras, no se devalúa. Sin embargo, se puede observar en los pasajes comentados que en realidad ya se ha dado un paso definitivo hacia la prevalencia del conocimiento sobre la actuación del hombre. Como hemos visto en el último pasaje comentado, la Muerte se alimenta de las ofrendas; éstas, por tanto, son consumidas tarde o temprano. El conocimiento, en cambio, no puede ser consumido por ninguna divinidad.

Según la primera formulación de la doctrina de la transmigración que se basa casi exclusivamente en teorías ritualistas<sup>172</sup> los que se limitan a celebrar rituales siguen el recorrido del *pitṛyāṇa* que los conduce a una nueva vida. Esto, sin duda, demuestra que la influencia de círculos ascéticos y similares en los propios círculos brahmánicos ha aumentado de forma notable. La justificación para dar este paso, no obstante, la han ofrecido los propios brahmanes, y no es necesario recurrir a círculos ajenos para explicar esta evolución<sup>173</sup>. En consecuencia, se demuestra que es posible explicar el surgimiento de la transmigración a partir de los textos surgidos en círculos estrictamente ritualistas, aunque al mismo tiempo hay que reconocer que es muy probable que estos círculos ritualistas hayan recibido influencias de otros grupos, lo que les ha llevado a modificar o adaptar sus doctrinas a las de estos otros círculos.

<sup>172</sup> *BĀU* 6.2. y *ChU* 5.3-10; cf. § 4.3.

<sup>173</sup> Con esto, sin embargo, no quiero decir que la influencia de círculos ascéticos no haya sido clave en el desarrollo de las doctrinas upaniśádicas.

### 3.6 La Doctrina de los Cinco Fuegos (*pañcāgnividyā*)

#### 3.6.1 La *pañcāgnividyā* y sus antecedentes

La "doctrina de los cinco fuegos" (*pañcāgnividyā*) presenta una sucesión de fuegos en los diferentes planos cósmicos, que en el fondo se basa en el antiguo ciclo de aguas<sup>174</sup>. Los ciclos naturales son reemplazados por una serie de transformaciones, que imitan los ciclos cósmicos, y en las que el hombre interviene activamente gracias al poder mágico del ritual. Como veremos, representa en realidad un ciclo vital de carácter cosmológico, que a su vez recuerda aspectos cosmogónicos<sup>175</sup>.

En un trabajo que está a punto de ser publicado<sup>176</sup> señalo otra imagen que se encuentra en unos versos del himno matrimonial del *Ṛgveda* y que podríamos considerar también un antecedente del ciclo cósmico que desarrolla la *pañcāgnividyā*, aunque no se llegue a cerrar el ciclo<sup>177</sup>: la novia divina del sol, *Sūryā*, antes de convertirse en la novia humana toma una serie de maridos divinos, representantes de las diferentes regiones; de forma que sus sucesivos matrimonios simbolizan su paso previo por estas esferas antes de acercarse al mundo mortal del hombre.

El primero es Soma, que en el vedismo más antiguo pertenece fundamentalmente al mundo de los dioses, a la esfera celestial. El segundo marido es Gandharva, relacionado con las aguas atmosféricas, que se sitúan entre la región celeste y la intermedia, la atmósfera. El tercer esposo es Agni que, en su faceta de fuego sacrificial y principal mediador entre el mundo de los hombres y el mundo divino, sería el representante más cercano a la esfera del hombre. Finalmente, el cuarto marido es su novio humano:

*RV* 10.85.40-41<sup>178</sup>

*sómaḥ prathamó vivide gandharvó vivida úttaraḥ |*  
*ṛtīyo agnīṣ ṛe pátiṣ turīyas te manuṣyajāḥ ||*

<sup>174</sup> § 2.4.4. Véase Bodewitz 1973, 243-245 donde resume también las exposiciones de los autores anteriores, como Frauwallner 1953, I, 49ss. y Schneider 1961, que defienden que la *pañcāgnividyā* es una adaptación brahmánica de una antigua doctrina de aguas; véase también Klaus 1986, 107-112; Bodewitz 1982; 2000b, entre otros trabajos suyos, y Wilden 2000.

<sup>175</sup> Kahle 2010a.

<sup>176</sup> Kahle 2011a.

<sup>177</sup> Como veremos a continuación, tampoco la *pañcāgnividyā* se llega a cerrar hasta sus últimas consecuencias en sus primeras formulaciones.

<sup>178</sup> Véase también *AV* 14.2.3-4.



Soma la ha conocido primero; Gandharva la ha conocido el siguiente;  
tu tercer marido fue Agni; tu cuarto, de linaje humano.

*sómo dadad gandharvāya gandharvó dadad agnáye |*  
*rayīm ca putrāmś cādād agnir máhyam átho imām ||*

Soma la entregó a Gandharva, Gandharva la entregó a Agni.

Agni me ha entregado riquezas e hijos y también a ella.

Agni no le entrega los hijos, ni la riqueza, sino la potencia, la capacidad de tenerlos. El elemento continuador en estos versos es claro: es la novia; sus matrimonios, en cambio, representan su paso por las diferentes esferas.

La Doctrina de los Cinco fuegos se formula por primera vez en los *brāhmaṇas*; en las *upaniṣads* marca el proceso que siguen todos aquéllos que vuelven a una nueva existencia a la tierra. Es decir, el destino de los hombres es identificado con la *pañcāgnividyā* con todas las consecuencias, lo que la convierte en una de las bases teóricas esenciales de la doctrina de la transmigración. Aparte de *ŚB* 14.9.1.12-17<sup>179</sup>, la versión que ya se inserta en la exposición de la doctrina de la transmigración, conservamos dos versiones de la Doctrina de los Cinco Fuegos en los *brāhmaṇas*: *ŚB* 11.6.2.6-10 y *JB* 1.45-46(comienzo). La primera es menos desarrollada y más concisa<sup>180</sup>; ambas, en todo caso, se insertan en el contexto del *agnihotra*.

### 3.6.2 Los ciclos rituales y el *agnihotra*

El ciclo ritual, basado en un ciclo de aguas, que se describe en los versos *RV* 1.164.47 y 51<sup>181</sup> también se describe en los *brāhmaṇas*. Según *ŚB* 7.4.2.22 las semillas que se envían de este mundo al cielo en forma de humo se transforman en lluvia que cae de nuevo sobre la tierra<sup>182</sup>. No obstante, el ritual que sin duda es el más representativo del intercambio entre cielo y tierra es el *agnihotra*, que simboliza, como hemos visto, el paso del sol al fuego sacrificial, al atardecer, y su nuevo nacimiento cósmico, al amanecer,

<sup>179</sup> =*BĀU(K)* 6.2.9-14; =*BĀU(M)* 6.1.12-17; cf. § 4.3.

<sup>180</sup> El mayor desarrollo de la versión del *Jaiminiyā-brāhmaṇa* induce a suponer que es más reciente.

<sup>181</sup> § 2.4.4.

<sup>182</sup> Véase también *ŚB* 5.3.5.17.

justo antes de la salida del sol<sup>183</sup>, y que se convierte en uno de los rituales centrales de la especulación brahmánica. En este sentido se configuran una serie de transformaciones a partir del intercambio entre hombres y dioses<sup>184</sup>.

Estos ciclos, en todo caso, se basan en la idea de una regeneración cósmica y no parecen implicar una continuidad del individuo. Las diferentes transformaciones se integran finalmente en un movimiento circular, en una serie de ciclos que, no obstante, sirven como base teórica de las primeras formulaciones de la doctrina de la transmigración<sup>185</sup>, aunque tan sólo sirven como modelo de una parte del trayecto que recorre el fallecido según estas versiones, en concreto el que describe la vuelta del Más Allá a este mundo, ya que este ciclo ritual no implica directamente el destino del ser humano después de morir en sus versiones más arcaicas, sino que comienza con las ofrendas. Tampoco hay referencia alguna a un nuevo nacimiento ni mucho menos a un intento de liberarse de un ciclo de existencias.

*KB 2* representa probablemente el comentario más antiguo del *agnihotra*<sup>186</sup>. Después de explicar su desarrollo y el origen mítico de los elementos que lo conforman, se describe en *KB 2.7* (2.4.31-2.6.1, según la edición de Sarma) un ciclo en el que se integra el *agnihotra*. Los dioses, tras meditar sobre la forma de recibir alimento, exprimieron de la lluvia las plantas y los árboles; de las plantas y los árboles, el fruto; del fruto, el alimento; del alimento, el semen y finalmente el hombre<sup>187</sup>. El hombre comienza a respirar, pero puede expresar esta actividad sólo mediante la palabra; lo mismo ocurre con los demás sentidos o facultades del hombre. De esta forma las facultades se adentran en la palabra, articulada en forma del *ṛc* "la luz es Agni, Agni es la luz" (*agnirjyotirjyotiragniriti*), que acompaña las libaciones durante la celebración del *agnihotra*. Así, los dioses reciben finalmente el alimento deseado. Este ciclo comienza con la lluvia, lo que por sí sólo justifica su calificación como una doctrina de agua. El hombre devuelve el favor con sus libaciones acompañadas por las palabras citadas, pero el ciclo no se cierra explícitamente, ya que no se dice que las libaciones o las palabras se transforman en lluvia.

<sup>183</sup> Bodewitz 1996a, 51s. El intercambio entre cielo y tierra se describe también en *ŚB* 2.3.1.10-11. En *ŚB* 7.4.2.22, a su vez, se describe que este mundo envía semillas al cielo en forma de humo y que esto se transforma en lluvia en el Más Allá que cae en la tierra. Sin embargo, no hay referencia alguna al *agnihotra*.

<sup>184</sup> *KB* 2.5.4-13; *ŚB* 3.7.4.4; 11.6.2.6-10 (véase el siguiente apartado); *ĀA* 2.1.3.

<sup>185</sup> El ciclo de aguas subyace a las primeras formulaciones de la doctrina de la transmigración en *JUB* 4.14.3s. o *ChU* 5.10.1-6 (cf. bibliografía citada en § 3, n. 174).

<sup>186</sup> Bodewitz 1973, 245s.

<sup>187</sup> En *ŚB* 1.3.1.25; 7.1.2, 18, en cambio, el ciclo discurre a través de la leche y no del semen.

También el relato escatológico de *JB* 1.45-46 y 49-50, que comentaré más adelante<sup>188</sup>, se basa probablemente en el ciclo del *agnihotra*. En *JB* 1.17-18<sup>189</sup>, en cambio, el *agnihotra* no forma parte del ciclo, sino que se afirma que produce el *ātman* celeste al que se une el oferente después de su muerte. En el interrogatorio al que el fallecido es sometido en su paso al Más Allá, en realidad, tan sólo tiene que demostrar su conocimiento de esta doctrina del agua para poder superarlo.

### 3.6.3 La interiorización del fuego ritual

La prevalencia del conocimiento incluso sobre el acto ritual se expresa claramente en algunos pasajes del *Śatapatha-brāhmaṇa* en los que se insinúa la importancia de interiorizar el sacrificio<sup>190</sup>. En *ŚB* 10.5.3.1-12 se describe el origen del cosmos y del sacrificio como un ejercicio mental, que sucesivamente se va materializando al surgir en el plano del habla, del aliento, de la vista, del oído y, finalmente, del propio acto ritual (*karman*) del que surge el fuego. Por tanto, concluye el texto, los fuegos sacrificiales fueron contruidos por medio del conocimiento, exclusivamente por el conocimiento. La instrucción para la construcción del altar del fuego en *ŚB* 7.4.1.1, a su vez, comienza con la advertencia de que antes de crear el fuego uno tiene que interiorizar su esencia, pues si el hombre no interioriza la esencia del fuego tan sólo puede surgir del hombre otro hombre, del pecador otro pecador. La interiorización del sacrificio se refleja también en *ŚB* 11.2.6.13-14 donde se afirma que el que "ofrece al *ātman*" (*ātmayājīn*) está por encima del que ofrece a los dioses.

Otro proceso de interiorización se observa en el comienzo del *Jaiminīya-brāhmaṇa*. En los textos de las escuelas del *Sāmaveda* se profundiza especialmente en el concepto de *prāṇa*; lo que no es sorprendente, ya que el aliento y las diferentes formas de respiración representan un aspecto muy relevante del canto. Toda la atención se centra en la articulación del *prāṇa* y la ofrenda realizada por el aliento es concebida como una ofrenda de la propia vida. El que ofrece así a los *prāṇas* no muere, ya que al ofrecerse a sí mismo (*ātman*) a los alientos inmortales, vuelve inmortal a su propio cuerpo; y cuando su

<sup>188</sup> § 3.7.2.

<sup>189</sup> § 3.7.3.

<sup>190</sup> Cf. Bodewitz 1985, 9-11 y su tratado sobre el surgimiento del *prāṇāgnihotra* en Bodewitz 1973, 213-330.

espíritu (*manas*) lo abandona sus facultades se intregan en los fuegos sacrificiales, éstos se vuelven inmortales<sup>191</sup>.

En *JB* 1.3-4 se caracteriza el *agnihotra* como la reducción máxima del sacrificio realizado por Prajāpati, que duró mil años y mediante el cual alcanzó la inmortalidad celestial, seguido posteriormente por los demás dioses. La celebración de este ritual en el momento apropiado, es decir al atardecer y justo antes de salir el sol, apacigua a los dos perros guardianes que vigilan durante la noche y el día, colocándoles el alimento delante de sus morros y evita que el recién fallecido sufra una segunda muerte<sup>192</sup>. El que celebra el *agnihotra* conociendo su verdadero significado es invadido por la esencia que él mismo contribuye a trasladar del fuego al sol, y esta esencia no es otra que Indra o Prajāpati mismo<sup>193</sup>. De esta forma el oferente se asegura un lugar de apoyo a ambos lados del sol, ya que tal como un elefante se eleva junto al que está montado en él, así se eleva el que celebra el *agnihotra* junto con sus ofrendas<sup>194</sup>.

### 3.6.4 El ciclo de *agnihotras* en *ŚB* 11.6.2.6-10

En *ŚB* 11.6.2.6-10 se describe una serie de *agnihotras* que representa en realidad una versión más antigua de la *pañcāgnividyā*, aunque no se denomine como tal. *ŚB* 11.6.2 comienza con un relato en el que se describe el encuentro y la discusión que tuvieron el rey Janaka de Videha con varios brahmanes que estaban de viaje. Entre ellos se encontraban Śvetaketu<sup>195</sup>, el hijo de Āruṇa, y Yājñavalkya, el famoso brahmán y gran maestro védico al que se atribuye gran parte de las enseñanzas del *Śatapatha-brāhmaṇa* y de la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*<sup>196</sup>. El rey les pregunta cómo celebran el *agnihotra*. Śvetaketu le responde que al atardecer y al amanecer vierte respectivamente el calor (*gharma*) del sol al fuego y del fuego al sol. Somaśuśma Sātyayajñi le explica que él en realidad realiza libaciones de esplendor (*tejas*). En tercer lugar toma la palabra Yājñavalkya que afirma que él mismo toma el fuego, se eleva al atardecer y logra así que

<sup>191</sup> *JB* 1.2.

<sup>192</sup> § 3.5.

<sup>193</sup> *JB* 1.8.

<sup>194</sup> *JB* 1.11.

<sup>195</sup> En *MBh* 1.4723 Pāṇdu en una conversación con su esposa Kuntī menciona que Śvetaketu, el hijo del gran sabio Uddālaka, había vivido poco tiempo antes (Weber 1849-65, I, 176).

<sup>196</sup> En esta ocasión se trata posiblemente de la descripción del primer encuentro entre el rey de Videha y estos maestros brahmánicos (Eggeling 1882-1900, xxxviii-xxxix).

los dioses que siguen al sol se vuelvan para recibir la ofrenda del *agnihotra*. El rey admite que de los tres Yājñavalkya es el que más ha profundizado en el misterio del *agnihotra*, pero que aun así no tiene ni idea; se monta en un carro y se va. Después de una breve discusión entre los brahmanes, Yājñavalkya decide seguir a Janaka aun a riesgo de quedar en ridículo. Cuando alcanza al rey éste le pregunta si le ha seguido por el tema del *agnihotra* y Yājñavalkya le responde que sí. Entonces el rey le expone la doctrina:

ŚB 11.6.2.6-10

*āhutī hute útkrāmataḥ té antárikṣamāviśatas té antárikṣamevāhavanīyaṃ kurvāte vāyúṃ samídham mārīcīrevá śukrāmāhutiṃ té antárikṣaṃ tarpayatas te tāta útkrāmataḥ ||*

[6] (...) Una vez vertidas, las dos libaciones ascienden; éstas penetran en el espacio intermedio; convierten al espacio intermedio en su fuego para las ofrendas; al viento, en su combustible; a las partículas de luz, en su oblación pura. Éstas sacian el espacio intermedio [y] ascienden desde ahí.

*te dívamāviśataḥ | te dívamevāhavanīyaṃ kurvāte ādityaṃ samídham candrámasamevā śukrāmāhutiṃ te dívam tarpayataste tāta āvartete ||*

[7] Éstas penetran en el cielo; convierten al cielo en su fuego para las ofrendas; al sol, en su combustible; a la luna, en su oblación pura. Éstas sacian al cielo [y] retornan desde ahí.

*té imāmāviśataḥ | té imāmevāhavanīyaṃ kurvāte agniṃ samídhamóṣadhīrevā śukrāmāhutiṃ té imāṃ tarpayataste tāta útkrāmataḥ ||*

[8] Éstas penetran en este [mundo]; convierten a este mundo en el fuego para las ofrendas; al fuego, en su combustible; las hierbas en su oblación pura. Éstas sacian a este [mundo y] ascienden desde ahí.

*te pūruṣamāviśataḥ | tāsya mūkhamevāhavanīyaṃ kurvāte jihvāṃ samídhamánnamevā śukrāmāhutiṃ te pūruṣaṃ tarpayataḥ sa yá evāṃ vidvánaśnātyagnihotrāmevāśya hutám bhavati te tāta útkrāmataḥ ||*

[9] Éstas penetran en el hombre y convierten a su boca en su fuego para las ofrendas, su lengua en el combustible y el alimento en su oblación pura. Ellas sacian al hombre y, en verdad, para aquél que conociendo así toma alimentos se celebra el *agnihotra*, y éstas ascienden desde aquí.

*te strīyamāviśataḥ | tāsya upāsthamevāhavanīyaṃ kurvāte dhārakāṃ samídham dhārakā ha vai nāmaīṣaitāyā ha vai prajāpatiḥ prajā dhārayāṃ cakāra réta evā śukrāmāhutiṃ te*

*striyaṃ tarpayataḥ sa yá evāṃ vidvānmithunámupaityagnihotrāmevāśya hutám bhavati yastátaḥ putro jāyate sá lokāḥ pratyutthāyētādagnihotrāṃ yājñavalkya nātaḥ páramastīti hovāca tásmāi ha yājñavalkyo váraṃ dadau sá hovāca kāmāpraśná evá me tváyi yājñavalkyāsadīti táto brahmā janaká āsa ||*

[10] Éstas penetran en la mujer y convierten a su útero en el fuego para las ofrendas, su vientre en el combustible –pues es llamado 'el que lleva', ya que a través de él Prajāpati dio a luz a las criaturas–, y al semen, en su oblación pura. Éstas saciaron a la mujer. En verdad, para aquél que conociendo así se acerca a su pareja, se ofrece el *agnihotra*. El hijo que nace de ahí es el mundo que renace, es el *agnihotra*, Yājñavalkya. No existe nada más elevado que esto". Así habló [*sc.* Janaka] y Yājñavalkya le concedió un favor. Éste le dijo: "Que pueda plantearte preguntas cuando quiera, Yājñavalkya". A partir de entonces Janaka era un brahmán.

Sin duda es relevante que sea un *kṣatriya* el que instruya a un brahmán y que esta doctrina, tan central para la configuración de la doctrina de la transmigración, se exponga por primera vez en boca del mítico rey de Videha, en la zona más oriental del territorio por el que se había extendido la cultura védica en aquella época. También es indicativo que en *JB* 1.22-25 encontramos un marco narrativo muy parecido en el que intervienen, junto a otros más, los mismos personajes<sup>197</sup>. Más adelante volveré a estudiar tanto el tema del *kṣatriya* instruyendo a un brahmán como el origen de la doctrina de la transmigración y su localización<sup>198</sup>. Bodewitz<sup>199</sup>, en todo caso, señala que la base de la *pañcāgnividyā* es más antigua que el motivo *kṣatriya*. Además, la doctrina que expone Janaka es intrínsecamente ritualista, ya que consiste en una interpretación del *agnihotra*, y es más ritualista, si cabe, que las demás versiones, ya que el sujeto que recorre el ciclo son las libaciones. En el fondo tan sólo se combinan diferentes elementos que en su esencia ya están presentes en los himnos del *Rgveda*, de manera que la doctrina no puede ser realmente nueva para un brahmán; por tanto, la pregunta que nos deberíamos plantear es qué se pretende expresar con esta historia.

Las oblationes ascienden hasta el cielo, y éste representa el punto de retorno. Desde el cielo descienden de nuevo a este mundo donde comienzan de nuevo su ascenso. Tal como se observa en el siguiente cuadro, los cinco *agnihotras* recorren los tres

<sup>197</sup> Véase también *ŚB* 10.6.1.

<sup>198</sup> § 4.1.2 y § 5.6, respectivamente.

<sup>199</sup> Bodewitz 1996a, 53.

espacios y pasan por el principio femenino y el principio masculino, lo que demuestra que el ciclo es esencialmente cosmológico:

Lugar:	Fuego para las ofrendas ( <i>āhavanīya</i> ):	Combustible ( <i>samidh</i> ):	Oblación pura ( <i>śukrāmāhuti</i> ):
espacio intermedio ( <i>antarikṣa</i> )	espacio intermedio ( <i>antarikṣa</i> )	viento ( <i>vāyu</i> )	partículas de luz ( <i>marīcīḥ</i> )
cielo ( <i>diva</i> )	cielo ( <i>diva</i> )	sol ( <i>āditya</i> )	luna ( <i>candramās</i> )
este [mundo] ( <i>imām</i> )	este [mundo] ( <i>imām</i> )	fuego ( <i>agni</i> )	plantas ( <i>oṣadhīḥ</i> )
hombre ( <i>puruṣa</i> )	boca ( <i>mukha</i> )	lengua ( <i>jihva</i> )	alimento ( <i>anna</i> )
mujer ( <i>strī</i> )	útero ( <i>upastha</i> )	vulva ( <i>dhārakā</i> )	semen ( <i>retas</i> )

CUADRO 2

La descripción concluye con la mención del *agnihotra* celebrado por el hombre cuyas oblações han servido como punto de partida. El ciclo no se cierra completamente, ya que falta la descripción del fuego, del combustible y de la oblación pura del propio *agnihotra*; de modo que el número de *agnihotras* que conformarían el ciclo completo serían en realidad seis. Pero la clave que explica la razón por la que no se cierra el ciclo se puede encontrar en el propio texto, en la afirmación: "El hijo que nace de ahí es el mundo que renace, es el *agnihotra*" (*yastātaḥ putro jāyate sā lokāḥ pratyutthāyyētādagnihotrām*). El *agnihotra* y el ciclo que abarca sus diferentes expresiones es descrito aquí como un ciclo de renovación cósmica, el padre renace en el hijo pasando por una serie de transformaciones<sup>200</sup>; el hijo, sin embargo, es el propio *agnihotra*, ya que lo que tienen en común todos estos *agnihotras* es el propio ritual. De forma que el elemento clave que diferencia este ciclo con un ciclo transmigratorio es la falta de un factor que represente la identidad que pervive a todas estas transformaciones.

### 3.6.5 La *pañcāgnividyā* en *JB* 1.45-46(comienzo)

En el *Jaiminīya-brāhmaṇa* se expone la *pañcāgnividyā* por primera vez como tal, es decir, como una doctrina que gira en torno a cinco fuegos, aunque su número, igual que en el caso anterior, sea en realidad seis. También en esta ocasión se inserta en el

<sup>200</sup> También en el pasaje paralelo *JB* 1.22-25 diferentes brahmanes expresan que la actitud con la que ofrecen el *agnihotra* renacerá en su descendencia.

contexto del *agnihotra*, a pesar de que no se relacione directamente con este ritual<sup>201</sup> en el que el *āhitāgni* ("el que ha establecido el fuego sacrificial") vierte las dos libaciones a la salida y a la puesta del sol. Así como en el pasaje del *Śatapatha-brāhmaṇa* tan sólo se enumeran los elementos cósmicos integrados en este ciclo ritual, se relacionan en esta versión las sucesivas oblaciones en los fuegos explícitamente con el nacimiento y la muerte del hombre<sup>202</sup>. Sin embargo, el ciclo tampoco en esta ocasión se cierra expresamente hasta sus últimas consecuencias, lo que le convertiría en un ciclo que implica el nuevo nacimiento del mismo ser humano, tal como ocurre en las versiones upaniśádicas<sup>203</sup>. Como ya he mencionado, las oblaciones pasan a un segundo plano y ceden todo el protagonismo a los sucesivos fuegos que dan el nombre a esta doctrina. Además, cambian los actores, puesto que ahora los que realizan las oblaciones, que pueden concebirse como creaciones<sup>204</sup>, son los dioses, y se amplían los elementos que se enumeran: cada fuego se celebra en un lugar (o un elemento) concreto, se alimenta de un combustible, desprende un humo determinado, consiste en unas llamas, brasas y chispas específicas; y a cada fuego se vierte como oblación lo que ha surgido del fuego anterior:

*JB 1.45-1.46.9*

*eṣa vā agnir vaiśvānaro ya eṣa tapati | tasya rātris samid ahar jyotī raśmayo dhūmo  
nakṣatrāṇi viṣphuliṅgāś candramā aṅgārāḥ | tasminn etasminn agnau vaiśvānare  
'harahar devā amṛtam apo juhvati | tasyā āhuter hutāyai somo rājā saṁbhavati |  
stanayitnur evāgnir vaiśvānaraḥ | tasya dyaus samid vidyuj jyotir abhrāṇi dhūmo  
marīcayo viṣphuliṅgā aśanir aṅgārāḥ | tasminn etasminn agnau vaiśvānare 'harahar  
devās somaṁ rājānaṁ juhvati | tasyā āhuter hutāyai vṛṣṭis saṁbhavati ||  
pṛthivy evāgnir vaiśvānaraḥ | tasyāntarikṣaṁ samid agnir jyotir vāyur dhūmo marīcayo  
viṣphuliṅgā diśo 'ṅgārāḥ | tasminn etasminn agnau vaiśvānare 'harahar devā vṛṣṭim  
juhvati | tasyā āhuter hutāyā annaṁ saṁbhavati ||  
puruṣa evāgnir vaiśvānaraḥ | tasya vāk samic cakṣur jyotiḥ prāṇo dhūmo mano 'bhinando  
viṣphuliṅgāś śrotram aṅgārāḥ | tasminn etasminn agnau vaiśvānare 'harahar devā annaṁ  
juhvati | tasyā āhuter hutāyai retas saṁbhavati ||*

<sup>201</sup> Cf. Bodewitz 1973, 113.

<sup>202</sup> Esta exposición se inserta ya en un contexto temático más amplio muy similar al de los pasajes paralelos de *BĀU* 6.2.9-14; *ChU* 5.4-9 y la versión resumida de *KauṣU* 1.2; cf. § 4.3.2.

<sup>203</sup> La diferente función de la *pañcāgnividyā* en los *brāhmaṇas* y *upaniṣads* es analizada por Bodewitz 1973, 245-253; las variantes de los elementos entre las diferentes versiones se comentan en Bodewitz 1973, 110-123 y Schmithausen 1994; véase también Mendoza 2011c, § 6 y Kahle-Mendoza 2011, § 5.1.

<sup>204</sup> *Viṣṛṣṭi* significa tanto "oblación, ofrenda" como "creación".



*stry evāgnir vaiśvānaraḥ | tasyopastham samid yonir jyotir iṣyā dhūmo 'bhinando  
viṣphuliṅgās saṃsparśo 'ṅgārāḥ | tasminn etasminn agnau vaiśvānare 'harahar devā reto  
juhvati | tasyā āhuter hutāyai puruṣas saṃbhavati ||  
so 'tra pañcamyām viṣṣṭyām puruṣo devebhyo jāyate |  
pañcamyām divyā āpaḥ puruṣavāco vadanti || atha yadāmuḥ lokam apyeti || 45 ||  
tasyāgnir vaiśvānaraḥ | tasyauśadhayaś ca vanaspatayaś ca samit | jyotir eva jyotiḥ |  
dhūma eva dhūmaḥ | viṣphuliṅgā eva viṣphuluṅgāḥ | aṅgārā evāṅgārāḥ | tasminn  
etasminn agnau vaiśvānare 'harahar devā puruṣam juhvati | tasyā āhuter hutāyai puruṣo  
'muḥ lokam saṃbhavati | so 'sya lokaḥ punarutthāyai bhavati ||*

[45] El que arde aquí [el sol], ése es Agni Vaiśvānara<sup>205</sup>. Su combustible es la noche, su llama el día, su humo los rayos del sol, sus chispas las estrellas, sus brasas la luna. En este mismo Agni Vaiśvānara los dioses cada día ofrecen la inmortalidad, las Aguas [celestes]. De esta oblación cuando ha sido hecha viene a la existencia el Rey Soma.

El trueno es Agni Vaiśvānara. Su combustible es el cielo, su llama el relámpago, su humo las nubes, sus chispas el granizo, sus brasas el rayo. En este mismo Agni Vaiśvānara los dioses cada día ofrecen el Rey Soma. De esta oblación cuando ha sido hecha viene a la existencia la lluvia.

La tierra es Agni Vaiśvānara. Su combustible es la atmósfera, su llama el fuego, su humo el viento, sus chispas las motas que brillan en el aire, sus brasas las regiones. En este mismo Agni Vaiśvānara los dioses cada día ofrecen la lluvia. De esta oblación cuando ha sido hecha viene a la existencia el alimento.

El hombre es Agni Vaiśvānara. Su combustible es el habla, su llama vista, su humo el aliento, sus chispas el pensamiento, sus brasas el oído. En este mismo Agni Vaiśvānara los dioses cada día ofrecen alimento. De esta oblación cuando ha sido hecha viene a la existencia el semen.

La mujer es Agni Vaiśvānara. Su combustible es la vagina, su llama la vulva, su humo el deseo, sus chispas las sensaciones de placer, sus brasas el coito. En este mismo Agni Vaiśvānara los dioses cada día ofrecen el semen. De esta oblación cuando ha sido hecha viene a la existencia el hombre.

Así en esta quinta creación de los dioses nace el hombre. En la quinta creación las aguas divinas hablan con voz humana. Y cuando él va al otro mundo [46] su fuego funerario es Agni Vaiśvānara. Su combustible son las hierbas y árboles, su llama es simplemente la llama, su humo simplemente el humo, sus chispas simplemente las chispas y sus brasas simplemente las brasas. En este mismo Agni Vaiśvānara los dioses

<sup>205</sup> El epíteto indica que no se trata de un fuego sacrificial ordinario, sino que forma una de las manifestaciones del poder cósmico de Agni (*BĀU* y *ChU* no usan el epíteto).

ofrecen cada día al hombre. De esta oblación, una vez hecha, resulta el hombre, y va al otro mundo<sup>206</sup>. Éste es para él el mundo en el que resurge (*punarutthāyai*).

También en este caso nos encontramos ante un ciclo cosmológico formado a partir de una reformulación ritual<sup>207</sup>. En todo caso el punto culminante de todo este proceso es la creación del ser humano que nace en la tierra de la quinta oblación. De esta forma, las aguas celestiales se elevan y "hablan con voz humana". Pero el ciclo no concluye con la creación del ser humano terrenal, sino que se describe un paso más: cuando el hombre después de morir es ofrecido en el fuego de su pira funeraria, que en realidad es el sexto fuego, va al Más Allá<sup>208</sup>.

fuego ( <i>agni</i> ):	combustible: ( <i>samidh</i> )	llama ( <i>arci</i> ):	humo ( <i>dhūma</i> ):	chispas ( <i>viṣphuliṅgās</i> ):	brasas ( <i>aṅgārās</i> ):	oblación:	nace:
[sol]	noche ( <i>rātrī</i> )	día ( <i>ahar</i> )	rayos del sol ( <i>raśmayas</i> )	estrellas ( <i>nakṣatrāṇi</i> )	luna ( <i>candramās</i> )	aguas inmortales ( <i>amṛtam āpas</i> )	rey Soma ( <i>somo rājā</i> )
trueno ( <i>stanayitnu</i> )	cielo ( <i>dyaus</i> )	relámpago <sup>209</sup> ( <i>vidyut</i> )	nubes ( <i>abhrāṇi</i> )	granizo ( <i>hlādunayas</i> ) <sup>210</sup>	rayo ( <i>aśani</i> )	rey Soma ( <i>somo rājā</i> )	lluvia ( <i>varṣa</i> )
tierra ( <i>phṛtivī</i> )	atmósfera ( <i>antarikṣa</i> )	fuego ( <i>agni</i> )	viento ( <i>vāyu</i> )	partículas de luz ( <i>marīcaya</i> )	direcciones ( <i>dīśa</i> )	lluvia ( <i>vṛṣṭi</i> )	alimento ( <i>anna</i> )
hombre ( <i>puruṣa</i> )	habla ( <i>vāc</i> )	vista ( <i>cakṣus</i> )	aliento ( <i>prāṇa</i> )	pensamiento ( <i>manas</i> )	oído ( <i>śrotra</i> )	alimento ( <i>anna</i> )	semen ( <i>retas</i> )
mujer ( <i>strī</i> )	vagina ( <i>upastha</i> )	vulva ( <i>yoni</i> )	deseo ( <i>iṣyā</i> )	placer ( <i>abhinanda</i> )	coito ( <i>saṃsparśa</i> )	semen ( <i>retas</i> )	hombre ( <i>puruṣa</i> )
pira funeraria		llama ( <i>arci</i> )	humo ( <i>dhūma</i> )	chispas ( <i>viṣphuliṅgās</i> )	brasas ( <i>aṅgārās</i> )	hombre ( <i>puruṣa</i> )	[hombre resurgido]

CUADRO 3

El ciclo, sin embargo, no se cierra completamente, puesto que no se enlaza expresamente la ofrenda en la que el hombre es ofrecido con las aguas celestiales o la inmortalidad que son ofrecidas por los dioses en primer lugar. Como se observa en el cuadro anterior, el ciclo de los fuegos comienza en el cielo con la ofrenda de las aguas inmortales y concluye con el hombre resurgido en el Más Allá. Este pasaje enlaza directamente con la escatología del *Jaiminīya-brāhmaṇa* que comentaré más adelante.

<sup>206</sup> Trad. Mendoza 2011c, T 3.8.

<sup>207</sup> Sobre este procedimiento véase Mendoza 2011b, § 4.

<sup>208</sup> Mendoza 2011c, § 6 resalta que el sexto fuego, la pira funeraria, no marca un eslabón de avance más, sino un retorno al inicio.

<sup>209</sup> La esfera del relámpago se encuentra, según la cosmología brāhmánica, más allá del sol y de la luna, y su fulgor se trasluce a través de las estrellas (*ŚB* 10.6.2.11), se encuentra junto a las aguas [celestiales] (*JB* 1.292) o es la luz en las aguas (*ŚB* 7.5.2.49); cf. Klaus 1986, 56s., 114-117.

<sup>210</sup> Cf. Oertel 1926, 136.

En ambos casos observamos que, como es esperable en el contexto del *agnihotra*, las ofrendas son líquidas, lo que recuerda los ciclos del agua antes mencionados<sup>211</sup>. En esta versión, sin embargo, se insiste mucho más en el aspecto de las transformaciones del agua que subyace a todo el ciclo, ya que se indica la oblación que se vierte y el resultado que surge en cada etapa, mientras que en *ŚB* 11.6.2.6-10, aunque en el fondo también se describe una serie de transformaciones, el sujeto es siempre el mismo: el pronombre demostrativo *te* que se refiere a las dos libaciones. Aquí, en cada ocasión el líquido actúa como elemento continuador y el fuego como elemento transformador e impulsor hacia el nuevo estado<sup>212</sup>. Mendoza explica el origen de este proceso y su identificación con el hombre así:

Para llegar a esta doctrina los sacerdotes védicos partían de concepciones enraizadas en el periodo más antiguo. La cosmogonía de los himnos védicos no es en absoluto creacionista, sino de transformaciones, como por otra parte lo son las cosmogonías de los indoeuropeos que conocemos. Los más antiguos explican el origen del mundo mediante una ordenación de los elementos ya preexistentes pero indistintos<sup>213</sup>, los más recientes dentro del *Ṛgveda* ya nos ofrecen la interpretación de que la fuerza necesaria para tal ordenación es la generada por el ritual. (...) La Doctrina de los Cinco Fuegos constituye la elaboración última de esta línea de pensamiento, que establece un paralelismo, más bien una identidad, entre los elementos del cosmos y el propio hombre, realizada a través del ritual, del sacrificio<sup>214</sup>.

La afirmación de que los dioses ofrecen al hombre "todos los días" en el fuego terrestre, que acaba actuando como pira funeraria, parece insinuar que la creación del hombre en el Más Allá concluye con la ofrenda final del hombre, pero que no necesariamente se produce de golpe, sino que él en cierto modo se entrega al fuego con cada ofrenda, lo que provoca su resurgimiento en el Otro Mundo.

<sup>211</sup> Recuérdese también las aguas primigenias en el acto cosmogónico y la liberación de las aguas por parte de Indra. Una clasificación de las aguas según la cosmogonía védica, que abarca la época desde los *Vedas* hasta las *upaniṣads*, es ofrecida por Bodewitz 1982.

<sup>212</sup> Como recuerda Mendoza 2011b, § 4.2 en *RV* 10.129 es el "ardor" creativo, el *tapas*, el que impulsa el surgimiento del cosmos de las aguas originarias; cf. § 2.8.2.

<sup>213</sup> Varenne 1982; Mendoza 1995.

<sup>214</sup> Mendoza 2011c, § 6.

### 3.7 La escatología del *Jaiminīya-brāhmaṇa*

#### 3.7.1 Introducción

En la primera sección del *Jaiminīya* o *Talavakāra-brāhmaṇa* encontramos dos relatos que describen el paso al Más Allá y que se superponen en cierta medida. El primero se encuentra en *JB* 1.18 y presenta el modelo que es seguido más tarde por *KauṣU* 1.2; el segundo, *JB* 1.45-46 y 49(final)-50, recoge un esquema parecido al que se emplea en *ChU* 5.3 y *BĀU* 6.2. Al contrario de lo que ocurre más tarde en estas últimas dos versiones upaniśádicas donde el *devayāna* y el *pitṛyāna* se diferencian desde la pira funeraria, acceden los muertos en ambos pasajes al Otro Mundo por un camino unificado. La suerte se decide cuando el fallecido se encuentra con los *ṛtus*<sup>215</sup>. Como el relato de *JB* 1.18 es muy probablemente más reciente y como implica conceptos diferentes y muy relevantes, lo reservaré para el final.

#### 3.7.2 *JB* 1.45-46 y 49(final)-50: un solo relato

Los pasajes *JB* 1.45-46 y 1.49(final)-50 son complementarios y se pueden leer de manera unificada como dos versiones de un único relato; el primero describe el destino de aquéllos que son rechazados y el segundo el de los que son aceptados en el mundo celestial<sup>216</sup>. El fallecido en su paso al Más Allá tiene que superar las unidades temporales marcadas por la naturaleza que van desde noche y día hasta el año<sup>217</sup>; de modo que el ascenso por esta vía es tanto astral como temporal<sup>218</sup>.

##### 3.7.2.1 *JB* 1.46

<sup>215</sup> Para esta sección me he basado en Bodewitz 1973, 52-61, 110-123; Mendoza 2008; 2011a; 2011c, § 4 y en prensa.

<sup>216</sup> Bodewitz 1973, 110-123; Mendoza en prensa.

<sup>217</sup> Falta, no obstante, la división del año en seis meses en los que el sol asciende hacia el norte y los seis meses en los que desciende hacia el sur que se incluye en la descripción del *agniṣṭoma* en *JB* 1.179 y en *ChU* 5.3 y *BĀU* 6.2; cf. Mendoza 2011c.

<sup>218</sup> Mendoza 2011c. Aquí todavía no se diferencian los elementos temporales que en las versiones upaniśádicas se dividen en las mitades claras y las oscuras.

El primer pasaje comienza con la exposición de la *pañcāgnividyā* que finaliza con el ascenso del fallecido hacia el Más Allá a través del fuego funerario<sup>219</sup>. Una vez que el fallecido ha alcanzado el Otro Mundo, sale a su encuentro, a través de un rayo de luz, un *ṛtu* con un martillo en la mano<sup>220</sup>:

*JB* 1.46.10-12

*tasya haitasya devasyāhorātre ardhamāsā māsā ṛtavas saṃvatsaro goptā ya eṣa tapati |  
ahorātre pracare | taṃ hartūnām eko yaḥ kūṭahasto raśminā pratyavetya pṛcchati ko 'si  
puruṣeti |*

De este dios que arde aquí noche y día, las mitades de los meses, los meses, las estaciones y el año son sus guardianes. La noche y el día son sus precursores [que anuncian su llegada]<sup>221</sup>. Uno de los *ṛtus*, que tiene un martillo<sup>222</sup> en la mano, baja hacia él por un rayo de luz y le pregunta: "¿Quién eres tú, hombre (*puruṣa*)?"<sup>223</sup>.

A raíz de la pregunta del *ṛtu* se abren dos vías: una, por la que avanzan los que responden satisfactoriamente (*JB* 1.49-50), y otra, que describe lo que les sucede a aquéllos que sólo saben cómo realizar las ofrendas sin tener el conocimiento necesario:

*JB* 1.46.13-21

*sa kiṃ vidvān pravṛṇjyāt | tasya ha praharati | tasya ha pratirāddhasya tredhā sādhuḥṛtyā  
vinaśyati | sa tṛtīyam ādatte | diśo 'nu tṛtīya vyeti | tṛtīyena sahemam lokam abhyavaiti | sa  
yo hāsya dānajito loko bhavati tasmin niramate | tam u ha vai tato mṛtyur evāntata āpnoti  
| anavajito hāsya punarmṛtyur bhavati sa ya evaṃvit syāt |*

En caso de que él [únicamente] tenga el conocimiento de cómo relizar ofrendas; entonces él lo golpea. Cuando ha sido detenido, sus buenas obras desaparecen en tres partes. El *ṛtu* toma un tercio. Un tercio se difunde en el aire. Él, junto con un tercio, desciende en dirección a este mundo. En el mundo que es conseguido por él según sus ofrendas, en ése se detiene. A continuación incluso a él finalmente le alcanza la muerte. El morir de nuevo no es vencido por aquél que sólo conoce hasta aquí"<sup>224</sup>.

<sup>219</sup> § 3.6.5.

<sup>220</sup> En las versiones upaniśádicas, en cambio, se le acerca al fallecido un ser "hecho de mente" (*mānasa*) una vez que alcanza la esfera del relámpago, la esfera que actúa como frontera con el mundo inmortal, y le ayuda a dar el último paso a aquéllos que han accedido al Más Allá por el *devayāna*; cf. § 4.3.5.

<sup>221</sup> Bodewitz 1973, 118 n. 12.

<sup>222</sup> Sobre las diferentes propuestas de traducción del arma de los *ṛtus* (*kūṭa*), véase Bodewitz 1973, 118 n. 14, quien se basa en *JB* 2.90 y paralelos en otras culturas indoeuropeas para justificar su traducción como "martillo", frente a la propuesta de Oertel 1898, 114 n. 2, quien asume que se trata de una especie de disco.

<sup>223</sup> Trad. Mendoza 2011c, T 3.8, con ligeros cambios.

<sup>224</sup> Trad. Mendoza 2011c, T 3.8, con ligeros cambios.

El que sólo es capaz de celebrar los ritos sin tener el conocimiento que se oculta detrás es rechazado. Sus actos meritorios (*sādhukṛtyā*) se dividen en tres partes<sup>225</sup>. El fallecido tan sólo conserva un tercio con el que vuelve en dirección a este mundo. La calidad de los méritos que conserva determina la región<sup>226</sup> y el tiempo que le quedan de existencia hasta que le supera una segunda muerte (*punarmṛtyu*), que en este caso parece definitiva. La idea de que el fallecido, dependiendo de sus méritos, se detenga en una esfera más o menos elevada concuerda con la imagen que ya encontramos en algunos himnos védicos tardíos, donde el *pitṛloka* se divide en diferentes niveles<sup>227</sup>. El imaginario es conocido; el elemento nuevo, sin embargo, es el interrogatorio al que es sometido el fallecido. Por primera vez se describe un proceso de selección<sup>228</sup>. El difunto tiene que demostrar que en vida ha adquirido los conocimientos necesarios para seguir avanzando, de modo que el destino en el Más Allá no depende exclusivamente del cumplimiento ritual. Además, como ya he señalado, este primer tramo es recorrido al menos por todos aquéllos que son incinerados apropiadamente, es decir que se trata de un camino unificado.

### 3.7.2.2 JB 1.49 (final)-50

El segundo pasaje comienza con la descripción más detallada del ascenso del cuerpo del fallecido a partir de la pira funeraria. El cuerpo es sacudido por el fuego y de él emerge su esencia corporal en forma de humo. Después de recorrer la noche y el día, el medio-mes de la luna menguante y el medio-mes de la luna creciente, se reúnen cuerpo y espíritu (*asu*) del fallecido<sup>229</sup> en la esfera del mes, que corresponde al mundo de la luna<sup>230</sup>. Ahí es donde se le acerca el *ṛtu* cuya pregunta se recoge aquí de nuevo:

*JB 1.49 (final)*

*tasyopādīptasya dhūma eva śarīraṃ dhunoti | sa yad dhunoti tasmād dhunaḥ | dhuno ha vai nāmaiṣaḥ | taṃ dhūma iti parokṣam ācakṣate parokṣeṇaiva | parokṣapriyā iva hi devāḥ | dhūmād va rātrim apyeti rātriyā ahar ahno 'pocchantīpakṣam apocchantīpakṣād*

<sup>225</sup> Véase la tripartición de las obras en JB 1.50; las triparticiones, según Bodewitz 1973, 119 n. 16, suelen estar relacionadas con los tres espacios.

<sup>226</sup> La vuelta a la tierra parece ser descartada (Bodewitz 1973, 119 n. 17).

<sup>227</sup> § 2.14.2.

<sup>228</sup> Mendoza en prensa.

<sup>229</sup> Recuérdese la unión del espíritu y con el cuerpo en el reino de Yama en RV 10.14.8; 10.16.5 y 10.56.1.

<sup>230</sup> En AV 7.79.2 9 (§ 2.2.5) ya se dice que los bienhechores van a la luna nueva, igual que los *prāṇas* de los demás fallecidos (cf. AV 7.80 y 81).

*āpūryamāṇapakṣam āpūryamāṇapakṣān māsam | te atra māse śarīraṃ cāsuś ca  
saṃgacchāte | taṃ hartūnām eko yaḥ kūṭahasto raśminā pratyavetya prcchati ko 'si  
puruṣeti ||*

[49.14] De él, cuando se ha prendido el fuego, el humo desprende el cuerpo sacudiéndolo. Porque lo sacude (*dhunoti*), por eso es *dhuna*. De hecho su nombre es *dhuna*. Ellos lo llaman místicamente "*dhūma*" ("humo") con una forma mística de hablar, pues los dioses son amantes de lo místico. Del humo él va a la noche, de la noche al día, del día al medio-mes de la luna menguante, del medio-mes de la luna menguante al medio-mes de la luna creciente, del medio-mes de la luna creciente al mes. Allí en el mes se reúnen cuerpo y espíritu (*asu*). Uno de los *ṛtus*, que tiene un martillo en la mano, baja hacia él por un rayo de luz y le pregunta: "¿Quién eres tú, hombre?"<sup>231</sup>.

### 3.7.2.3 Implicaciones para la comprensión de la evolución de la teoría de los dos caminos

Este pasaje es clave para comprender la evolución de la teoría de los dos caminos. Aquí se describe el camino que recorre el cuerpo (*śarīra*) del fallecido. El cuerpo surge de la pira funeraria en forma de humo, lo que implica que sigue la vía ritual. Queda claro que el espíritu (*asu*) ha ido por su propia vía. Estos elementos confirman, en realidad, la interpretación que he propuesto para los himnos *RV* 10.14 y 16. En esta ocasión, sin embargo, se introducen una serie de etapas que obligan al fallecido a recorrer simbólicamente los elementos cíclicos que marcan el paso del tiempo. La vía por la que avanza el cuerpo todavía es una sola, y éste recorre tanto los aspectos luminosos como los oscuros.

La separación entre cuerpo y espíritu se supera en la esfera del mes, donde tiene lugar el encuentro con el *ṛtu*. No obstante, inmediatamente después se vuelven a abrir dos vías: una para el que haya demostrado que tiene el conocimiento necesario y otra para los que no puedan responder satisfactoriamente a la pregunta acerca de quiénes son en realidad. En las versiones de la *ChU* 5.10 y *BĀU* 6.2.15-16 se traslada la bifurcación entre ambas vías a la pira funeraria<sup>232</sup> y, por consiguiente, se pierde el interrogatorio, aunque el conocimiento alcanzado en vida sigue siendo determinante para poder avanzar por una u otra. Debido a que en las *upaniṣads* la esencia de la individualidad ya queda ligada a la parte espiritual (*ātman*), no se mantiene en las versiones upaniśádicas la reunificación del

<sup>231</sup> Trad. Mendoza 2011c, T 3.8, con ligeros cambios.

<sup>232</sup> Unos se integran en la llama y avanzan por los aspectos luminosos de los ciclos temporales; los otros se integran en el humo y recorren las mismas etapas por el lado oscuro; cf. § 4.3.5.

espíritu con el cuerpo ni la necesidad de diferenciar entre la vía ritual por la que es trasladado el cuerpo del fallecido y la vía por la que su parte espiritual accede al Más Allá<sup>233</sup>.

Lo nuevo en todo este proceso es la separación entre quienes conocen y quienes no hayan alcanzado el conocimiento de su propia naturaleza. Es decir, por un lado, se describe por primera vez de manera explícita la suerte que corren aquéllos que no logran acceder a las esferas superiores y, por otro lado, queda claro que el acceso depende en primer lugar del conocimiento y no de los méritos rituales. En el fondo, podemos observar que en el momento en el que se acepta que todos avanzan hacia el Más Allá, el acceso al mundo inmortal queda de hecho restringido a los brahmanes y, si nos podemos fiar de los propios relatos, a los *kṣatriyas* que conocen y exponen la doctrina de la *pañcāgnividyā*. Los méritos rituales los podía adquirir el oferente, el que pagaba los sacrificios; los conocimientos esotéricos, en cambio, tan sólo se transmitían entre un maestro y su alumno.

#### 3.7.2.4 JB 1.50

El fallecido logra pasar el interrogatorio si le recita al *ṛtu* un verso que se recoge también en JB 1.18 y posteriormente en *KauṣU* 1.2<sup>234</sup>. A pesar de que el relato de JB 1.18 recoge elementos claramente más recientes, parece que en este caso recoge un contexto más cercano al supuesto original, ya que el fallecido se dirige a los *ṛtus* en plural<sup>235</sup>, mientras que en estos dos pasajes se afirma expresamente que es un solo *ṛtu* quien se acerca a él y le plantea la pregunta<sup>236</sup>. Otro indicio de que con bastante probabilidad no se trata del pasaje original es que se presenta de manera glosada:

JB 1.50

*taṃ pratibrūyāt |*

*vicakṣaṇād ṛtavo reta ābhṛtam ardhamāsyam prasutāt pitryāvataḥ |*

*iti | yad ado vicakṣaṇam somaṃ rājānaṃ juhvati tat tat |*

*taṃ mā puṃsi kartary erayadhvam |*

*iti | puṃsi hy enam etat kartary erayante |*

*puṃsaḥ kartur mātary āśiṣikta*

<sup>233</sup> Mendoza en prensa.

<sup>234</sup> Sobre este verso, véase Bodewitz 1969 y 1973, 52s. con bibliografía.

<sup>235</sup> Bodewitz 1996a, 54.

<sup>236</sup> Algo parecido ocurre también en el relato de la *KauṣU* 1.2; cf. § 4.6.2.



*iti | mātari hy enam āsiñcati |*

*sa upajāyopajāyamānas trayodaśena dvādaśopamāsaḥ |*

*iti | eṣa trayodaśo ya eṣa tapati |*

*saṃ tad vide prati tad vide 'ham |*

*taṃ martavo 'mṛta ānayadhvaṃ dvādaśatrayodaśena pitrā |*

*tayā mātṛā tayā śraddhayā tenānnādyena tena satyena ||*

*ahar me pitā rātrir mātā satyam asmi ||*

*taṃ martavo 'mṛta ānayadhvaṃ |*

*iti | taṃ hartava ānayante | yathā vidvān vidvāmsaṃ yathā jānan jānantam evaṃ hainam*

*ṛtava ānayante | taṃ hātyarjayante | sa haiṣa na manuṣyo ya evaṃ veda | devānāṃ ha vai*

*sa eko ya evaṃvit | taṃ ha vai manojavasah pitaraś ca pitāmahāś ca pratyāgacchanti*

*tataḥ kiṃ na āhārṣīr iti | tān pratibrūyād yat kiṃ ca puṇyam akaram tad yuṣmākam iti |*

*tasya putrā dāyam upayanti pitaras sādhuḥkṛtyāṃ dviṣantaḥ pāpakṛtyāṃ | sa evam etat*

*tredhā vibhajyaitasya salokatām apyeti ya eṣa tapati ||*

[50] A él debe responderle:

"Oh *ṛtus*, del brillante<sup>237</sup>, que es exprimido cada medio mes, del que está en conexión con los Padres, nace el semen"

– pues ellos ofrecen allí<sup>238</sup> al rey Soma, así es.

"Como tal me enviáis vosotros en un hombre como agente vuestro"

– pues ellos lo envían aquí<sup>239</sup> como agente suyo.

"De este hombre, vuestro agente, me introducís en una madre"

– pues él [el padre] lo introduce en una madre.

"En consecuencia yo soy producido y soy añadido por el decimotercero<sup>240</sup> como el mes adicional a los doce"

– es el decimotercero el que se quema aquí.

"Esto sé, de esto estoy seguro.

Así que conducidme, *ṛtus*, a la inmortalidad, a través del duodécimo o decimotercer padre<sup>241</sup>,

a través de esta madre, a través de esta fe, a través de este alimento, a través de esta verdad.

El día es mi padre, la noche es mi madre; yo soy la verdad.

Así que conducidme, *ṛtus*, a la inmortalidad".

<sup>237</sup> *Vicakṣaṇa* se emplea como epíteto de Soma que es idéntico con la luna (cf. *ŚāṅkhB* 4.4, 7.10, 12.5).

<sup>238</sup> Las Estaciones, ofrecen "allí", en el cielo, al Rey Soma, en el segundo sacrificio del *pañcāgnividyā*.

<sup>239</sup> "Aquí", a la tierra.

<sup>240</sup> El fallecido demuestra que conoce su origen divino y se identifica con el año, que en ocasiones es añadido, igual que el sol, como el decimotercero a los doce meses del año (Bodewitz 1973, 59s. n. 24).

<sup>241</sup> El año se presenta aquí como el padre real del hombre.

Los *ṛtus* lo llevan consigo. Como uno que sabe a otro que igualmente sabe, como uno que comprende a uno que igualmente comprende, así lo llevan consigo los *Ṛtus*. Ellos lo admiten [en el cielo]. El que conoce de esta manera no es un ser humano, es uno de los dioses, si tiene este conocimiento. Los padres y abuelos, rápidos como el pensamiento, se le acercan: "¿Qué nos has traído, querido hijo?". Él debe responderles: "Todo lo bueno que he hecho, eso es vuestro". Sus hijos entran en posesión de su herencia, sus padres de sus buenas obras, sus enemigos de sus malas obras. Tras hacer esta división en tres partes él va a la coexistencia en un mundo único con aquél que aquí arde [el sol, Prajāpati]<sup>242</sup>.

Con este verso con el que el fallecido se presenta ante el *ṛtu* le demuestra que conoce su origen cósmico y que forma parte del ciclo de aguas que ya hemos mencionado<sup>243</sup>. "El brillante que es exprimido cada medio mes" hace referencia a Soma, que aquí se emplea como sinónimo de la luna. Las ofrendas rituales se asocian con este astro que crece y mengua, según la concepción brahmánica, por las ofrendas y los sacrificios que, por un lado, son consumidos por los dioses y, por otro, vuelven en forma de lluvia fertilizante de nuevo hacia la tierra. El verso representa una especie de resumen de la teoría que se recoge en la *pañcāgnividyā*. En esta ocasión, sin embargo, se añade un matiz más: el hombre surge como agente de los *ṛtus*, los guardianes de la inmortalidad y representantes de la temporalidad.

La petición reiterada del fallecido a los *ṛtus* de conducirlo a la inmortalidad hasta que se repite la misma frase falta en *JB* 1.18; de modo que, a pesar de las glosas, se encuentran aquí partes de versos, como el hemistiquio *tayā mātrā tayā śraddhayā tenānnādyena tena satyena* ("a través de la madre, a través de esta fe, a través de este alimento, a través de esta verdad")<sup>244</sup> o el comienzo del siguiente verso, que representan sin duda más que un comentario de elementos ya citados<sup>245</sup>. Sea como fuere, hay que destacar que justo antes se afirma que el decimotercero, es decir el año, es el padre cósmico; en este sentido, parece que la madre actúa como elemento material complementario, que al mismo tiempo representa la oscuridad de la noche frente a la luminosidad del día. *Śraddhā*, alimento y verdad, en cambio, aluden a la vía ritual: las

<sup>242</sup> Traducción de Mendoza 2011c, T 3.8 con ligeros cambios.

<sup>243</sup> Bodewitz 1969.

<sup>244</sup> Bodewitz 1973, 122, n. 28. En *KauṣU* 1.2 se sustituyen por instrumentales de *satya* y *tapas*.

<sup>245</sup> Bodewitz 1973, 122, n. 27 propone una serie de pasos que han podido conducir a esta situación un tanto confusa. Sea como fuere, queda claro que ninguno de estos pasajes se puede considerar la fuente original de los demás.

ofrendas entregadas<sup>246</sup> se transforman en alimento para el Más Allá y marcan el camino hacia la verdad que rige las esferas superiores.

Al estudiar la cosmología védica uno siempre está tentado de fijarse en el dualismo cósmico entre macrocosmos y microcosmos. En afirmaciones como "el día es mi padre, la noche es mi madre; yo soy la verdad" se destaca que el elemento central es precisamente el que surge del dualismo cósmico y, a la vez, el que permite superarlo. Pues el que se identifica con la verdad es el que convive en un mundo único con la divinidad suprema.

Antes, sin embargo, se produce el encuentro con los antepasados en el que el fallecido se desprende de todos sus actos, que igual que en el caso del que no logra responder a la pregunta se dividen en tres partes: su herencia terrenal es heredada por los hijos, los antepasados reciben los méritos rituales, sus malas obras, en cambio, con sus consecuencias negativas pasan a los enemigos. Tras deshacerse de todas las obras acumuladas en vida, finalmente, accede a la esfera superior. Por tanto, este camino se presenta como una vía de liberación y de salvación.

### 3.7.3 JB 1.18

JB 1.18 parece ser uno de los pasajes más recientes que he comentado hasta ahora, que también recoge elementos de las explicaciones del *agnihotra* de otros textos como el *Aitareya-brāhmaṇa* o el *Śatapatha-brāhmaṇa*<sup>247</sup>.

El relato comienza con el ascenso del alma o aliento vital (*prāṇa*) que presenta a los dioses sus buenas y malas acciones. Su cuerpo le sigue por medio del humo que desprende la pira funeraria:

JB 1.18

*tasya prāṇaḥ prathama utkrāmati | sa heyattāṃ devebhya ācaṣṭa iyad asya sādhu kṛtam  
iyat pāpam iti | atha hāyaṃ dhūmena saḥordhva utkrāmati | tasya haitasyartavo dvārapāḥ  
| tebhyo haitena prabruvīta |*

[18] Su alma (*prāṇa*) asciende la primera. Él anuncia a los dioses la cantidad: "Tanto es el bien, tanto el mal hecho por él". Después él [el cuerpo] asciende recto hacia arriba junto

<sup>246</sup> *Śraddhā* se emplea aquí en sentido ritual; cf. § 4.3.6.

<sup>247</sup> Bodewitz 1973, 9-13. Para un resumen esquemático de los diferentes relatos cosmogónicos de la primera parte del *Jaiminīya-brāhmaṇa*, véase Bodewitz 1996a, 53s.

con el humo [de la pira funeraria]. De ahí, de éste [el sol]<sup>248</sup> las Estaciones son las que guardan las puertas. Ante ellos debe anunciarse con este [verso]:

*vicakṣaṇād ṛtavo reta ābhṛtam ardhamāsyam prasutāt pitryāvataḥ |*  
*taṁ mā puṁsi kartary erayadhvam puṁsaḥ kartur mātary āśiṣikta ||*  
*sa upajāyopajāyamāno dvādaśena trayodaśopamāsaḥ |*  
*saṁ tad vide prati tad vide 'haṁ taṁ mā ṛtavo 'mṛta ānayadhvam || iti*

"Oh Estaciones, del brillante, que es exprimido cada medio mes, del que está en conexión con los Padres, nace el semen; como tal me enviáis vosotros en un hombre como agente vuestro; de este hombre, vuestro agente, me introducís en una madre; en consecuencia yo soy producido, y soy añadido por el decimotercero como el mes adicional a los doce; esto sé, de esto estoy seguro. Así que conducidme, Estaciones, a la inmortalidad".

*taṁ hartava ānayante | yathā vidvān vidvāmsaṁ yathā jānan jānantam evaṁ hainam ṛtava ānayante ||*

Las Estaciones lo llevan consigo. Como uno que sabe a otro que igualmente sabe, como uno que comprende a uno que igualmente comprende<sup>249</sup>, así lo llevan consigo las Estaciones.

*taṁ hātyarjayante | sa haitam āgacchati tapantam | taṁ hāgataṁ pṛcchati kas tvam asi iti |*  
*sa yo ha nāmnā vā gotreṇa vā prabrūte taṁ hāha yas te 'yaṁ mayy ātmābhūd eṣa te saḥ iti |*  
*tasmin hātman pratipanna ṛtavas sampalāyya padgrhītam apakarṣanti | tasya hāhorātre lokam āpnutaḥ ||*

Ellos lo admiten [en el cielo] y él llega ante el que arde y él al llegar le pregunta: "¿Quién eres tú?". Al que se anuncia por su nombre o su linaje le dice: "El *ātman* que estaba en mí, ése eres tú [de nuevo]". Y cuando el *ātman* ha vuelto atrás, las Estaciones corren contra él de todas partes, lo cogen por los pies y lo arrastran fuera. Noche y día toman posesión de su mundo.

*tasmād u haitena prabruvīta*  
*ko 'ham asmi suvas tvam |*

<sup>248</sup> Bodewitz 1996a, 58 n. 15.

<sup>249</sup> Mendoza 2011c apunta en una nota que esta expresión sugiere que el muerto es aceptado por ser alguien que comparte el mismo conocimiento que los propios *ṛtus*, como un iniciado en el mismo tipo de conocimiento y comprensión exclusiva y vedada a otros.

*sa tvāṃ svargyaṃ svar agāṃ iti |*  
*ko ha vai prajāpatiḥ | atha haivaṃvid eva suvargaḥ | sa hi suvar gacchati ||*  
 Así pues, él debe anunciarse a él con esto: "*Ka*<sup>250</sup> soy yo, tú eres el cielo. Como tal he venido ante ti, resplandor del cielo celeste". Prajāpati en verdad es *ka* y el que tiene este conocimiento es celeste. Así pues, él va al cielo.

*taṃ hāha*  
*yas tvam asi so 'ham asmi |*  
*yo 'ham asmi sa tvam asy ehi iti |*  
*sa etam eva sukṛtarasam apyeti | tasya putrā dāyam upayanti pitaras sādhuḥkṛtyām | sa*  
*haivaṃ vidvān dvyātmā dvidāyaḥ | ekātmā haivaikadāya etad avidvān agnihotraṃ juhoti*  
 ||  
 [El sol] le dice:

"El que eres tú, ése soy yo.

El que soy yo, ése eres tú. Ven".

Él accede a la esencia de las buenas obras. Sus hijos entran en posesión de su herencia, sus padres de sus buenas obras. El que tiene este conocimiento tiene dos *ātman* y dos herencias, un *ātman* y una herencia tiene el que sin saber esto ofrece el *agnihotra*<sup>251</sup>.

Lo primero que accede al Más Allá es el *prāṇa* del fallecido que se emplea aquí aparentemente como sinónimo de *asu*, en clara oposición al cuerpo<sup>252</sup>; de modo que es la parte espiritual del hombre la que presenta sus buenas y malas acciones<sup>253</sup>.

Una vez que el alma se ha vuelto a unir con su cuerpo<sup>254</sup>, se encuentra con las Estaciones (*ṛtus*) a las que tiene que demostrar con la recitación del verso que conoce su origen cósmico<sup>255</sup>. El verso representa una especie de resumen de la teoría que se recoge en la *pañcāgnividyā*. Las ofrendas rituales se asocian con la luna que crece y mengua, según la concepción brahmánica, con las ofrendas y los sacrificios que, por un lado, son consumidos por los dioses y, por otro, vuelven a caer en forma de lluvia fertilizante de nuevo en la tierra. Sin embargo, igual que en el pasaje paralelo, se añade un matiz más: el

<sup>250</sup> "*Ka* ("¿quién?") hace referencia a Prajāpati, el creador-destructor del Universo, identificado con el sol. Para acceder al cielo es preciso estar en posesión de este conocimiento misterioso" (Mendoza 2011c).

<sup>251</sup> Trad. Mendoza 2011c, T 3.7, con ligeros cambios.

<sup>252</sup> Cf. *JB* 1.49 y *SB* 6.6.2.6 donde también se distinguen alma y cuerpo (*asu* y *śarīra*); Bodewitz 1973, 57s. n. 14.

<sup>253</sup> Para la discusión de este aspecto, véase el siguiente apartado.

<sup>254</sup> Recuérdese la unión del alma con el cuerpo en *RV* 10.14.8; 10.16.5 y 10.56.1.

<sup>255</sup> Recuérdese la versión glosada de este verso que acabo de comentar.

hombre surge como agente de los *ṛtus*, los guardianes de la inmortalidad y representantes de la temporalidad.

El hombre es un producto del tiempo y sólo cuando comprende su verdadera naturaleza está capacitado para seguir avanzando. Una vez que se ha producido el reconocimiento mutuo, las Estaciones lo llevan ante el sol. Llegar al sol implica superar el año y con éste, el tiempo<sup>256</sup>. Para poder acceder a la esfera de la inmortalidad el hombre tiene que reconocer que su verdadero origen está más allá de las esferas implicadas en el ciclo cósmico descrito en el verso recitado a los *ṛtus* y para demostrarlo tiene que superar el interrogatorio al que le somete el sol<sup>257</sup>. El hombre que no ha comprendido que su nombre y su identidad anterior<sup>258</sup> pertenecen a las esferas inferiores, es rechazado. El que conoce su auténtica procedencia demuestra con su respuesta enigmática que es consciente de que forma parte de Prajāpati, la divinidad creadora y destructora del universo.

El Yo (*ātman*) individual que no ha comprendido que forma parte del ser supremo, de Prajāpati, no se puede integrar en él, sino que recibe su parte de vuelta y los *ṛtus* se precipitan sobre él y lo arrastran de nuevo al mundo mortal donde es sometido al "día y la noche", es decir, los ciclos temporales se apoderan de nuevo de él<sup>259</sup>. El texto para ahí. No obstante, tenemos una serie de informaciones que nos permiten especular acerca del destino que le espera al que es rechazado por Prajāpati<sup>260</sup>.

Recordemos que ya en el himno crematorio del *Ṛgveda* se describe cómo cada parte del ser humano se integra de nuevo en su origen cósmico. Esta idea se conserva a lo largo de la literatura védica y culmina quizá en la descripción detallada del hombre con cada uno de los elementos en *JUB* 3.20-28<sup>261</sup>. En este caso el ser supremo, es decir Prajāpati, rechaza la integración del *ātman* del fallecido que, por tanto, conserva su Yo, su espíritu individual. La única vía de volver a su elemento originario se le ha cerrado.

El espíritu que abandona el cadáver es denominado en un primer momento *prāṇa*, pero es su *ātman* el que es devuelto por Prajāpati. La idea que implica esta imagen no

<sup>256</sup> *TS* 6.5.3.1.1-9; 3.4-5 (§ 2.3); *ŚB* 11.1.2.12 y *JB* 1.46; Gonda 1960, 190; Bodewitz 1973, 58 n. 16, quien cita el comentario de Heesterman 1957, 186 de que día y noche representan el tiempo destructivo y de *punarṁṛtyu* (cf. *JB* 1.6 y 1.11), mientras que las estaciones están más relacionadas con la inmortalidad (cf. *ŚB* 1.6.1.9, donde primavera e invierno actúan como puerta del año, es decir, de la inmortalidad).

<sup>257</sup> Este interrogatorio se repite en *JUB* 3.14.1-6.

<sup>258</sup> Es interesante que se enumeren explícitamente los dos conceptos *nāman* y *gotra*, la fórmula onomástica habitual formada por el nombre propio y el patronímico.

<sup>259</sup> Recuérdese el relato en el que los dioses crean la noche para suavizar el duelo de Yamī por el fallecimiento de su hermano al introducirla en el paso del tiempo (§ 2.12.1.3).

<sup>260</sup> Mendoza 2011c, admite al final de § 5 que el texto permite "sugerir la idea de un renacimiento; pero no hay referencia a que éste tenga lugar en este mundo".

<sup>261</sup> § 4.2.3.2.

queda tan lejos de la filosofía upaniśádica del *brahman* como *ātman* universal en el que acaba integrándose el Yo individual. Sin embargo, encontramos indicios que nos permiten asumir que la admisión por parte de Prajāpati no implique necesariamente una disolución total de la individualidad, ya que no parece que el politeísmo brahmánico se haya transformado en una especie de teísmo como el que observamos en la etapa final de las *upaniṣads* antiguas<sup>262</sup>. Por otro lado, a pesar de que tan sólo se conserve el jugo de su comportamiento, podemos asumir que éste sigue guardando cierta relación con el individuo.

El ser humano que recibe de nuevo su Yo es desterrado de su elemento, en el que podría disolverse o subsistir sin más. Los *ṛtus* se precipitan sobre él, pero no lo dominan a él, sino que se apoderan de su "mundo" (*loka*). La comparación con *JB* 1.6 no deja dudas de que esto implica que es sometido a una "nueva muerte" (*punarmṛtyu*). Lo que es destinado a morir y, en su caso, a ser consumido por los antepasados o la noche y el día antes de morir de nuevo, es lo que le rodea, sus méritos acumulados en la esfera de los antepasados, no su esencia. Si el Yo es sometido a los ciclos temporales y vuelve al mundo mortal, es evidente que tiene que adoptar también algún tipo de corporalidad, dependiendo del ambiente en el que se vaya a mover. En todo caso, se trataría de un sometimiento, no de una integración completa en un ciclo de transformaciones sustanciales.

A pesar de las menciones implícitas a la *pañcāgnividyā*, parece claro que el ciclo que subyace a todo este relato ya no se concibe como un ciclo de transformaciones, sino de integraciones de la esencia del ser. Esta descripción del paso al Más Allá, que en mi opinión ha sido calificada muy acertadamente como la más reciente y uno de los pasajes más avanzados de la especulación brahmánica, presenta en el fondo una filosofía mucho más cercana a la de las *upaniṣads* que a la cosmología de los *brāhmaṇas*, aunque se siga basando en las mismas imágenes. No cabe duda de que este relato se centra en la vía hacia la inmortalidad, que ya se concibe como una especie de liberación. La vuelta del que es rechazado tan sólo se esboza con apenas unas pocas pinceladas. No obstante, encontramos una serie de elementos que, en mi opinión, son suficientes para afirmar que aquí se alude en clave mitológica a la transmigración de las almas, que, además, si tenemos en cuenta todo el pasaje *JB* 1.1-18, está integrada en un complejo marco doctrinal.

---

<sup>262</sup> § 4.8.2.

### 3.8 El concepto de *karman* en los *brāhmaṇas*

#### 3.8.1 Introducción y terminología

A lo largo de esta sección se ha podido observar que *karman* se refiere en los *brāhmaṇas* casi siempre a la actuación ritual, lo que he tratado de reflejar en mi traducción como "acto ritual" o "rito". Este hecho sin duda es relevante, puesto que refleja el espíritu ritualista que marca todas las obras de éste género, pero en realidad no implica un cambio sustancial de su significado con respecto a los himnos védicos. Los actos que se mencionan en los comentarios se refieren a la realización de los sacrificios y las ofrendas, ya que son precisamente estos actos los que se describen en los *brāhmaṇas*. Recuérdese que la idea de que los actos rituales tienen sus consecuencias en el Más Allá no es nueva, como vimos en el caso de los términos *sukṛtā* y *sukṛt*. Éstos, sin embargo, más que los conceptos contrarios *duṣkṛtā* o *duṣkṛt*, se ven progresivamente marcados por el ritualismo brahmánico, hasta quedar prácticamente reducidos a términos técnicos para referirse a los méritos rituales y a sus autores<sup>263</sup>.

La valoración de esta actividad se refleja en términos como *punyakṛt* o *sādhukṛt* ("el que obra bien, correctamente o de forma virtuosa"), en las formas sustantivadas *punyakṛtyā* o *sādhukṛtyā* y en *sukṛtas* ("buenas obras"). El concepto de "recompensa" se recoge en el término neutro *sādhukṛtya*. La raíz verbal *sādh-* significa "alcanzar, conseguir" y está emparentada etimológicamente con los términos griegos ἰθύς o εὐθύς ("recto, correcto")<sup>264</sup>. Es evidente que según unos comentarios que se centran en la realización de sacrificios "lo correcto" es cumplir con los deberes rituales.

El hombre que cumple con estas obligaciones tiene la esperanza de asegurarse un lugar estable en el Más Allá y vencer al peligro de una nueva muerte (*punarmṛtyu*)<sup>265</sup>. Como lo que se transmite mediante estos comentarios es el conocimiento reservado para los brahmanes, es lógico que *karman* y *vidyā* sean los conceptos determinantes para la existencia futura de los hombres<sup>266</sup>. El conocimiento le permite al fallecido acceder al

<sup>263</sup> § 2.16.2; véase Tull 1990; Halbfass 2000, 41-47.

<sup>264</sup> Cf. EWA, s. v. "SĀDH-".

<sup>265</sup> TB 3.11.8.6; KB 25.1; ŚB 2.3.3.9; 10.2.6.19; 10.5.1.4; 10.6.1.4s.; 11.5.6.9; 12.9.3.12.

<sup>266</sup> Recuérdese, entre otros muchos ejemplos, ŚB 10.4.3.10.



Más Allá<sup>267</sup>, orientarse en el camino y evita que día y noche consuman sus méritos acumulados<sup>268</sup>.

Lo más característico del concepto de *karman* en los *brāhmaṇas* es que por medio de la actuación ritual uno se crea su existencia futura. El hombre que se ofrece a sí mismo, es decir, el que vierte su *ātman* como semilla en el altar del fuego, renace en el mundo creado por él mismo<sup>269</sup>. En la mayoría de los pasajes parece que los actos acumulados le sirven al hombre como modo de subsistencia en su nueva existencia, es decir, como alimento que finalmente se puede agotar<sup>270</sup>. Tal como se indica en los himnos védicos, los méritos acumulados se juntan con el ser humano y su cuerpo celestial. Así, la máxima recompensa para el hombre que cumple con sus deberes rituales es conservar "todo su cuerpo" (*sarvatanūr*) en el Más Allá<sup>271</sup>. Las ofrendas, al menos en los *brāhmaṇas*, ya no son automáticamente imperecederas, por ello hay que buscar la forma de impedir que se consuman<sup>272</sup>. Sin embargo, quizá el cambio más relevante se refleja en la idea de que el hombre se conforma su cuerpo celestial por medio de los sacrificios; de modo que en realidad la idea de que uno se convierte en lo que uno realiza ya comienza a desarrollarse en los *brāhmaṇas*<sup>273</sup>.

Por primera vez se distingue un nivel superior al de los dioses, el *ātman*, al afirmar que no alcanza un mundo igual de grande quien ofrece a los dioses que el que lo dedica al *ātman*<sup>274</sup>. Y finalmente se describe ya en el *Śatapatha-brāhmaṇa*<sup>275</sup> la imagen del *ātman* con el tamaño de un grano de arroz, cebada o mijo que representa el ser humano (*puruṣa*) en el interior del corazón. La meditación sobre el *ātman*, la concentración en su propio ser, le permite imaginar su ser hecho de mente, con un cuerpo espiritual y una forma luminosa, una naturaleza etérea, que cambia su apariencia a voluntad, se mueve con la rapidez del pensamiento, es pura voluntad y resolución; le permite obtener este Yo.

<sup>267</sup> ŚB 10.6.3.1 o 10.5.4.16 (§ 3.3.2.3), aunque Horsch 1971, 130s. advierte que el conocimiento conserva todavía un carácter puramente ritualista que choca con este *śloka* procedente de otros círculos.

<sup>268</sup> TB 3.10.11.1-2.

<sup>269</sup> ŚB 6.2.2.27.

<sup>270</sup> Esta idea se expresa por primera vez tan claramente en MS 1.8.6.

<sup>271</sup> ŚB 4.6.1.1; 12.8.3.31.

<sup>272</sup> Según KB 7.4 *śraddhā* impide que las ofrendas se pierdan. En TB 3.11.8.5 Naciketas le pide a la Muerte que sus buenas obras se vuelvan imperecederas (*akṣiti*); cf. § 4.7.3.

<sup>273</sup> Sobre este aspecto, véase el comentario de BĀU 3.2.13 (§ 4.4.2.1).

<sup>274</sup> ŚB 11.2.6.14.

<sup>275</sup> ŚB 10.6.3.2.

### 3.8.2 Las buenas y las malas obras según el *Jaiminīya-brāhmaṇa* más avanzado

A partir de *JB* 1.15 el foco de atención se dirige hacia las buenas y las malas obras del hombre y sus consecuencias:

*JB* 1.15

*tad āhur yaj jīvan puruṣaḥ karoty eva sādhu karoti pāpaṃ kā tayor duṣkṛtasukṛtayor vyāvṛttir iti | yad dha vai jīvan puruṣas sādhu karoti prāṇāṃs tad abhisampadyate | atha yad duṣkṛtaṃ śarīraṃ tat | sa yad asmāl lokād evaṃvit praiti tasya prāṇena saha sukṛtaṃ utkrāmati śarīreṇa saha duṣkṛtaṃ hīyate | tad āhur durviditaṃ vaitad yadā martyavān duṣkṛtena saha vasāt | yo vā etena jīvann eva vyāvartate tat suviditaṃ iti | tad vā etad agnihotraṃ evābhisampadyate ||*

Sobre esto se dice: "El bien y el mal que el hombre hace durante su vida, ¿cuál es la distinción de esas malas y buenas obras?". El bien que el hombre hace durante su vida pasa a su aliento, lo malo a su cuerpo. Cuando uno que tiene este conocimiento parte de este mundo, sus buenas obras suben con él junto con su aliento y sus malas obras quedan con su cuerpo. Respecto a esto él dice: "Es difícil estar seguro [de que esto ocurre], que al morir él todavía permanezca con sus malas obras. Si él se libra de ellas mientras vive, eso sí se conoce perfectamente". Entonces ciertamente esto [el efecto de sus malas obras] pasa al *agnihotra*<sup>276</sup>.

El texto continúa con la explicación de que los *prāṇas* corresponden al *manas* y *ātman*, que aquí corresponde al "cuerpo" (*śarīra*), al habla; de manera que si ofrece primero con el habla y luego mentalmente, separa las malas de las buenas acciones. Así, el que ofrece el *agnihotra* conociendo así, se libera poco a poco de las consecuencias de las malas acciones<sup>277</sup>.

Lo "bueno" (*sādhu*) y lo "malo" (*pāpa*) que el hombre realice en vida se refleja en sus malas y buenas acciones. No parece que la oposición entre *duṣkṛta* y *sukṛta* haya cambiado sustancialmente frente a la que ya se observa en los himnos védicos<sup>278</sup>. Las buenas ascienden junto al alma o espíritu (*prāṇa*) cuando muere, las malas se quedan pegadas al cuerpo. No obstante, el propio autor del texto aparentemente no puede explicar

<sup>276</sup> Trad. Mendoza 2011c, T 3.6.

<sup>277</sup> *JB* 1.16.

<sup>278</sup> § 2.16.2.

lo que ocurre con las malas acciones pegadas al cuerpo; tan sólo se puede remitir al mecanismo que el conoce para librarse de ellas, la celebración del *agnihotra*, y resaltar la importancia de deshacerse de ellas en vida.

Más adelante, en *JB* 1.18, se describe que cuando el alma del fallecido se presenta ante los dioses tiene que declarar, casi parece que de forma imparcial: "Tanto es el bien, tanto el mal hecho por él" (*iyad asya sādhu kṛtam iyat pāpam*)<sup>279</sup>. Esta declaración es interesante ya que el propio texto nos permite deducir que en este momento el fallecido no lleva consigo las malas acciones, que ha dejado atrás con su cuerpo<sup>280</sup>. Quizás reside precisamente en este hecho la dificultad a la hora de describir qué ocurre con ellas, ya que el pasaje presenta ciertas contradicciones con *JB* 1.16, donde se afirma que el *prāṇa* asciende junto con las buenas acciones y abandona con el cuerpo las malas, que no han sido corregidas mediante el *agnihotra*; lo que concuerda más con la idea que hemos observado en los textos más antiguos en los que los pecados se describen como ataduras del cuerpo; mientras que las buenas acciones atraen al fallecido desde las esferas superiores. En todo caso las acciones conforman la carta de presentación, la personalidad del ser humano<sup>281</sup>.

Esta asociación del hombre, y más concretamente de su alma o espíritu, con sus actos representa un paso significativo en la configuración de la teoría del *karman*, aunque, como recuerda Bodewitz<sup>282</sup>, no se mencione ninguna recompensa o castigo por el buen o mal comportamiento en vida. No hay que olvidar que la meta consiste precisamente en alcanzar el mundo celestial, ser admitido por Prajāpati e identificarse, en última instancia, con su aspecto solar.

Si supera el interrogatorio, el fallecido accede a la "esencia de sus buenas obras" (*sukṛtarasam*), los antepasados se quedan con los frutos de su "buena actuación" (*sādhukṛtyā*) y los descendientes, como ya he comentado más arriba<sup>283</sup>, con su herencia terrenal. La esencia de las buenas acciones (*sukṛtarasa*), en cambio, se conserva en el mundo celestial, en la esfera inmortal del sol en la que la esencia puramente espiritual del fallecido se encuentra con el "jugo" de sus ofrendas y sacrificios<sup>284</sup>.

<sup>279</sup> *JB* 1.18.

<sup>280</sup> El pasaje es ambiguo, ya que no especifica el sujeto de la siguiente frase. Sin embargo, si asumimos que lo que asciende con el humo es su cuerpo, queda claro que en este momento no se ha juntado de nuevo con él.

<sup>281</sup> Véase también *ŚB* 11.2.7.33 donde se pesan las buenas y malas obras (§ 3.8.3).

<sup>282</sup> Bodewitz 1973, 57 n. 13.

<sup>283</sup> § 3.3.2.3.

<sup>284</sup> El hecho de que el buen comportamiento (*sādhukṛtyā*) pase a los Padres deja pocas dudas de que aquí los actos siguen refiriéndose a los méritos rituales.

La idea de las dos herencias escenifica también la liberación del marco temporal, pues el que haya alcanzado el conocimiento necesario lega una parte a los antepasados, que representan en cierta medida el pasado, y la otra a sus hijos, los garantes del futuro. El hombre queda así liberado y puede integrarse en el mundo inmortal, donde se sigue conservando, no obstante, la esencia de sus méritos.

Recordemos, además, que según el relato de *JB* 1.50 el fallecido les entrega a los hijos su herencia terrenal, a los antepasados sus méritos (*sādhukṛtyā*) y a los enemigos, sus malas obras (*pāpakṛtyā*), una forma fácil de resolver el problema que se ha planteado más arriba<sup>285</sup>. En *JB* 1.46, a su vez, se describe que su *sādhukṛtyā*, al ser golpeado por el *ṛtu*, se divide en tres partes, una para el *ṛtu*, una se pierde en el espacio de las direcciones y la tercera se la queda el fallecido que desciende hasta un lugar que corresponde a la cantidad de méritos que ha podido conservar y permanece ahí hasta que le sobreviene la *punarmṛtyu*.

En consecuencia, en lo que respecta a los conceptos relacionados con el acto y sus consecuencias, podemos observar cierta mezcla de ideas. Lo bien hecho y lo mal hecho que presenta el alma a los dioses como su personalidad no parece limitarse a los actos rituales, fundamentalmente por dos razones: la primera, según la antigua concepción védica los méritos se acumulan en las esferas celestiales y éstas llegan ahí por la vía ritual; la segunda, la mención del mal comportamiento como si fuera un concepto completamente paralelo. Este hecho no se puede explicar tan fácilmente si uno parte de una valoración ritual de los actos, en especial de los actos virtuosos o correctos (*sādhu*). Pues, si *pāpa* se refeririera a omisiones, difícilmente se podrían llevar como carta de presentación; si, en cambio, se tratara de pecados o crímenes, lo esperable sería que éstos quedarían ligados a la parte corporal. Por tanto, esta primera imagen supone un cierto grado de interiorización del concepto de acción y presenta unas ideas diferentes del imaginario habitual de los *brāhmaṇas*.

En todos estos pasajes que acabo de comentar se observa la posibilidad de que los méritos se traspasen de unos a otros, siempre en la esfera que les corresponde. Como a los frutos de la "buena actuación" les corresponde la esfera de los antepasados, mientras que a la esfera a la que accede el que supera el interrogatorio de Prajāpati tan sólo pasa la esencia de los méritos. Es de suponer que el fallecido permanece en la esfera de los antepasados hasta que éstos se hayan agotado. Por tanto, si *punarmṛtyu* implica para el

<sup>285</sup> Un procedimiento similar ya se menciona en *RV* 8.47.13.

*ātman* del fallecido un nuevo nacimiento en este mundo, parece que ya no queda ningún elemento de la vida anterior que determine su nueva vida, ya que su herencia terrenal ha pasado ya antes a sus hijos, por lo que no es probable que, en el hipotético caso de que vuelva a nacer como hombre, su nueva existencia sea en la misma familia.

### 3.8.3 Otras formas de compensación

Aparte del traspaso encontramos también la idea de un intercambio de favores que se realiza en el mismo plano, aunque intervengan seres de diferentes mundos: los "sobrantes" de los sacrificios (*ucchiṣṭa*) son concebidos como una devolución de los dioses por los favores recibidos. Algo parecido ocurre con la comida preparada por la esposa para el marido, que le devuelve a ella los restos como favor<sup>286</sup>.

Apenas se describen castigos en los *brāhmaṇas*, lo que se explica también por el carácter de enseñanza especializada que se transmite en ellos, ya que no son comentarios dirigidos a personas externas a los círculos, sino que se trata de textos en los que se discute la correcta ejecución e interpretación de los rituales, elaborados por brahmanes para brahmanes. En este sentido, Mendoza<sup>287</sup> recuerda que no se trata de libros de educación moral y que muchas cuestiones elementales se obvian en ellos, e insiste en que no hay que olvidar que el sacerdote debe celebrar diariamente el ritual y que en consecuencia ha de mantener un alto grado de pureza ritual, que excluiría cualquier atentado a la norma moral. Además, recuerda que una de las características de la vida del Más Allá es que está completamente libre de pecados y pecadores<sup>288</sup>. No obstante, se advierte en *TB* 2.6.10.2 que quien amenace a un brahmán, no podrá acceder al mundo de los antepasados durante cien años; el que ataque a un brahmán, durante mil años; y el que derrame la sangre de un brahmán tendrá que esperar un año por cada grano de arena que se empape con la sangre.

La imagen de un juicio divino no se encuentra en la literatura védica hasta *TĀ* 6.5.13<sup>289</sup>. En los comentarios incluso se puede observar cierto trato despectivo de Varuṇa, el juez divino por antonomasia en los himnos del *Ṛgveda*, ya que un hombre feo y

<sup>286</sup> *KS* 11.6; *MS* 1.6.12; *TS* 6.5.6; *KaṭhB* 2.143; *ŚB* 1.9.2.12; 3.1.3.3-4; 10.5.2.9; Witzel 1997c, 509s.

<sup>287</sup> Mendoza 2011c, § 2.4.

<sup>288</sup> *JB* 1.291.

<sup>289</sup> Keith 1925, II, 409.

deforme, que es empleado como chivo expiatorio al final del baño del *aśvamedha*, es declarado símbolo de Varuṇa<sup>290</sup>.

Hay, no obstante, algunos pasajes en los que sí describen elementos que habitualmente se asocian a un juicio de los muertos. En *ŚB* 11.2.7.33, por ejemplo, se explica que los actos son pesados en el Más Allá y que, dependiendo de hacia donde se inclina la balanza, el hombre seguirá lo bueno o lo malo<sup>291</sup>. Tan sólo aquél que conociendo así se somete a este balance en el terreno sacrificial evita así que asciendan sus malas obras (*pāpakṛtyā*).

En el fondo parece que todo lo que se refiere a los actos y sus consecuencias sigue un mecanismo impersonal. También las pocas imágenes que, basadas en el arcaico concepto de justicia de "ojo por ojo", implican una especie de reversión en el Más Allá de los daños causados en este mundo, como la del hombre que es devorado por los animales que ha sacrificado en *KB* 11.3, la que describe que el alimento tomado en vida devora al hombre después de la muerte en *ŚB* 12.9.1.1 o el relato que describe la lección empírica a la que Bhṛgu es sometido por su padre Varuṇa y que comento a continuación, se presentan como fenómenos en los que no participa ninguna divinidad.

### 3.8.4 Bhṛgu en el Más Allá

Conservamos dos versiones de la historia de Bhṛgu en los *brāhmaṇas*: *ŚB* 11.6.1 y *JB* 1.42-44<sup>292</sup>. La primera es más precisa en la descripción de detalles propios de la literatura ritualista<sup>293</sup>; la segunda enfoca la historia desde un punto de vista más filosófico, lo que puede interpretarse como un indicio de que es más reciente<sup>294</sup>, tal como ocurre con prácticamente todos los pasajes paralelos entre las partes más recientes de ambos *brāhmaṇas*<sup>295</sup>. A continuación me centraré en la versión del *Jaiminīya-brāhmaṇa*.

<sup>290</sup> *ŚB* 13.3.5.5; *TB* 3.9.15.3; cf. Keith 1925, II, 434.

<sup>291</sup> Recuérdese la declaración que realiza el fallecido ante los dioses en *JB* 1.18.

<sup>292</sup> Para un comentario de estos pasajes, véase Bodewitz 1973, 99-109; cf. Lommel 1950; Pirart 1999, 427-430.

<sup>293</sup> En la versión del *Śatapatha-brāhmaṇa* se describen con precisión las direcciones las regiones a las que se dirige Bhṛgu, mientras que el *Jaiminīya-brāhmaṇa* se limita a enumerar las veces que va y vuelve. Para un comentario de la versión del *Śatapatha-brāhmaṇa*, véase Weber 1855.

<sup>294</sup> A la misma conclusión, aunque por motivos algo diferentes, llega Bodewitz 1973, 99 y 102.

<sup>295</sup> Es decir, entre *ŚB* 10-14 y *JB* 1.1-65. Bodewitz defiende que, al menos en el caso de la historia de Bhṛgu, no se puede establecer una relación directa entre ambas versiones, lo que hace probable que procedan de una fuente común.

Un día Varuṇa se da cuenta de que su hijo Bhṛgu, muy aplicado en sus estudios, está convencido de saberlo todo, aunque en realidad no sabe nada. De modo que decide darle una lección y provoca que su hijo se desmaye al arrebatarse su aliento vital. Bhṛgu, una vez en el Más Allá, observa cómo un hombre despedaza a otro y lo devora. Asustado le pregunta qué significa esto y le responden que se lo pregunte a su padre. Al llegar por segunda vez observa a un hombre devorando a otro hombre que grita; y así observa en sus sucesivas visiones cómo un hombre devora a otro que trata de gritar pero no logra emitir un sonido y cómo dos mujeres vigilan una gran propiedad. En su quinta visión observa dos corrientes, una de sangre, que es contemplada por un hombre negro con una porra y desnudo, y la otra de mantequilla clarificada, de la que hombres dorados extraen con copas doradas todas las cosas que uno pueda desear. Finalmente observa cinco ríos con flores de loto de color blanco y azul, flotando sobre miel, de las que emergen músicas y bailes, ninfas y buenos olores. A su vuelta, le cuenta a su padre lo que ha visto y éste le explica que en primer lugar se encontró con los árboles cortados y quemados, que han adoptado una apariencia humana y que estaban devorando al hombre que había celebrado el *agnihotra* sin el conocimiento preciso. Varuṇa le sigue explicando que en sus sucesivas visiones ha contemplado los animales sacrificados, el arroz y la cebada ofrecida, *śraddhā* ("entrega, confianza") y *aśraddhā* ("falta de entrega y confianza"). Si un hombre derrama la sangre de un brahmán, se transforma en la corriente de sangre y se convierte en alimento de la ira con una porra. La corriente de miel, a su vez, simboliza el agua que uno emplea para limpiar la cuchara sacrificial y que vierte hacia el norte. La visión final, en cambio, corresponde a las regiones del propio dios que se alcanzan con la quintuple elevación de la leche que se vierte durante la celebración del *agnihotra*. En cada explicación el padre le enseña a su hijo lo que hay que hacer durante la celebración del ritual para evitar las consecuencias negativas de los agravios cometidos.

Este relato, como señalan la mayoría de los autores citados por Bodewitz<sup>296</sup>, se basa en un concepto muy arcaico y popular de justicia revanchista, presente en muchas otras culturas<sup>297</sup>. La enseñanza de Varuṇa consiste precisamente en la superación de este procedimiento por medio del acto realizado con conocimiento. En todo caso las visiones de Bhṛgu en el Más Allá, como ya lo indica Bodewitz<sup>298</sup>, no parecen estar relacionadas

<sup>296</sup> Bodewitz 1973, 99s.

<sup>297</sup> Véase los paralelos señalados por Lommel 1950, 101ss.

<sup>298</sup> Bodewitz 1973, 100.

con la idea de transmigración, tal como defiende Lommel<sup>299</sup>. La idea primitiva de un mundo invertido en el que uno sufre lo mismo que ha causado a otros seres, representa, según Schmidt<sup>300</sup>, uno de los elementos que más han contribuido a la formulación del concepto de *ahiṃsā*, de la no violencia, por encima de cualquier otra motivación ética o moral; ya que ésta sería secundaria si se compara con el miedo ante la posibilidad de acabar sufriendo lo mismo que uno ha causado a otros.

---

<sup>299</sup> Lommel 1950, 96ss.

<sup>300</sup> Schmidt 1968, 655.



### 3.9 ¿Hay transmigración en los *brāhmaṇas*?

Después de repasar las diferentes teorías que se desarrollan en los *brāhmaṇas* y que se vinculan a la doctrina de la transmigración en las *upaniṣads*, como el concepto de *punarmṛtyu* y la *pañcāgnividyā*, se vuelve inevitable preguntarse de nuevo si ya podemos hablar de transmigración en algunos de los pasajes comentados o no.

Según Keith<sup>301</sup>, el dogma de la transmigración surge en el siglo VI a. C. y falta, por tanto, en los *brāhmaṇas*<sup>302</sup> en los que, en cambio, sí se encuentran antecedentes. También Deussen<sup>303</sup> resalta que no se puede hablar de transmigración, aunque sí de los condicionantes previos:

Denn von der Seelenwanderung ist vor den Upanishad's noch keine Rede. Wohl aber liegen die Voraussetzungen derselben schon in den Brāhmaṇas.

Horsch<sup>304</sup> defiende que la idea de que el hombre se reencarna después de una estancia en el Más Allá está presente en los *brāhmaṇas* más recientes y que evoluciona de manera natural a la doctrina de la transmigración<sup>305</sup>. Garbe<sup>306</sup>, en cambio, afirma que la doctrina de la transmigración irrumpe en la literatura india de golpe y señala algunos pasajes del *Śatapatha-brāhmaṇa* como sus primeros testimonios. También Narahari<sup>307</sup> cita *ŚB* 11.2.7.33 y 12.9.1.1 como pasajes en los que ya se refleja la transmigración de las almas.

Mendoza<sup>308</sup> recuerda que para poder hablar de una doctrina de transmigración es necesario que, aparte de desarrollar una teoría de inmortalidad vinculada al ritual, al conocimiento y a un determinado comportamiento moral, hace falta un marco cosmológico que explique la vuelta a un nuevo nacimiento y una doctrina sobre la estructura de la parte espiritual del hombre, de su identidad y de su aliento vital. La mayoría de estos elementos están ya presentes en las doctrinas que se encuentran en los textos más avanzados, aunque sigue faltando incluir en el ciclo de la Doctrina de los

<sup>301</sup> Keith 1914, clxxi; cf. también Keith 1925, II, 571ss.

<sup>302</sup> Es decir, en los textos anteriores al año 600 a. C.

<sup>303</sup> Deussen 1922b, 291.

<sup>304</sup> Horsch 1971, 157.

<sup>305</sup> Recuérdese § 3.5.

<sup>306</sup> Garbe 1922, 434.

<sup>307</sup> Narahari, 180-181.

<sup>308</sup> Mendoza 2011c, § 6.

Cinco Fuegos la idea de que es recorrido por un hombre individual que conserva su identidad<sup>309</sup>.

La imagen de *punarṃṛtyu* y la *pañcāgnividyā* representan sin duda los avances más significativos que se observan en los *brāhmaṇas*. La transformación de una doctrina de aguas en la *pañcāgnividyā* es clave, puesto que en la Doctrina de los Cinco Fuegos se combinan ya muchos de los elementos centrales de la doctrina de la transmigración, como es una explicación cíclica del nacimiento del hombre y la inclusión de factores que determinan la estancia en el Más Allá como los actos rituales celebrados y el conocimiento adquirido en vida. En este sentido se puede afirmar que la teoría del *karman* se combina con la doctrina de la transmigración gracias a la *pañcāgnividyā*<sup>310</sup>; aunque creo que el paso fundamental en esta dirección ya se da mucho antes, en las *saṃhitās*, cuando se vincula el destino del Más Allá al comportamiento ritual del hombre.

En todo caso hay que resaltar que en estos textos, salvo el complicado pasaje en el que se justifica la prohibición de comer carne de vaca o de toro durante la consagración<sup>311</sup>, no hay indicios de que el comportamiento en una vida pueda influir en el destino del fallecido más allá de su supuesta segunda muerte en el Más Allá. Los diferentes mecanismos de traspaso de méritos, como los rituales celebrados en honor de otros o las herencias que deja el hombre cuando muere, no obstante, permiten que los actos llevados a cabo por un hombre en vida tengan consecuencias que trascienden el destino de su autor en el Más Allá.

Se ha destacado la relevancia de la *pañcāgnividyā* en la configuración de la doctrina de la transmigración de las almas. Ésta es innegable, aunque sólo sea por el hecho de que en sus primeras formulaciones en las *upaniṣads* se presenta en el marco de la Doctrina de los Cinco Fuegos. La *pañcāgnividyā*, a su vez, que se basa en una serie de imágenes que parten de una concepción cíclica del cosmos, aporta el marco cosmológico. Cuando se aplica la imagen de un ciclo que implica la idea de una continua renovación del cosmos al ser humano, no obstante, se observa que en la mayoría de los pasajes comentados en esta sección se asocia con la renovación generacional y no individual.

La idea de que el hombre vuelve a nacer, en cambio, se fundamenta en la teoría de *punarṃṛtyu*, que, aunque el término técnico se emplee tan sólo en los textos más recientes, ya está presente en la imagen que describe cómo el hombre después de su

<sup>309</sup> Weber 1855, 237s.; Oldenberg 1915b, 26ss.

<sup>310</sup> Frauwallner 1953, I, 65; Böhme 1989, 63.

<sup>311</sup> § 3.3.2.1.1.

muerte se convierte en una estrella y que vuelve a caer convertido en una estrella fugaz cuando se hayan agotado sus méritos rituales acumulados en la esfera celestial<sup>312</sup>. Esta imagen no se desarrolla ni configura una doctrina, pero la idea de transmigración parece estar presente.

En el momento en el que se combina la imagen de una segunda muerte en el Más Allá con la *pañcāgnividyā*, cuando el destino del hombre queda explícitamente ligado a este ciclo, tan sólo falta un elemento esencial para poder afirmar que se trata de una doctrina de transmigración: la pervivencia de la individualidad. El marco doctrinal que se refiere al aspecto cíclico se desarrolla en los comentarios rituales. Más difícil es definir un elemento que nos permita hablar de transmigración, un elemento que asegure la continuidad del ser. En el ciclo de *agnihotras* descrito en *ŚB* 11.6.2.6-10, este elemento es el propio ritual; tan sólo en el pasaje más reciente del *Jaiminīya-brāhmaṇa* podemos deducir que el concepto de identidad ya está presente, lo que puede justificar que sea considerado un pasaje que se basa en la teoría de la transmigración, aunque no se formule como tal.

Estrechamente vinculado al surgimiento de la doctrina de la transmigración está el deseo de encontrar una vía que libera al individuo de nacer una y otra vez. A pesar de que no se formula todavía una doctrina que postula que el hombre está sometido a la necesidad de reencarnarse, podríamos afirmar que la vía hacia la liberación queda prácticamente configurada en los *brāhmaṇas*, al menos en los pasajes más recientes del *Jaiminīya-brāhmaṇa* donde se distingue una esfera por encima de la de los antepasados donde sólo pasa la esencia de las buenas obras y a la que sólo accede aquél que haya alcanzado el grado de conocimiento que le permite identificarse con la divinidad suprema y universal.

Según los pasajes de los *brāhmaṇas* comentados, parece claro que podemos concluir con Oltramare<sup>313</sup>:

Il n'y a rien dans le principe même de la métempsychose qui ne puisse s'expliquer par l'évolution naturelle d'idées spécifiquement hindoues et brahmaniques.

Pero, como he argumentado en mis comentarios, me parece que se puede dar un paso más y defender que la idea de la transmigración ya subyace a unos pocos pasajes

---

<sup>312</sup> § 2.17.

<sup>313</sup> Oltramare 1906, 96.

tardíos de los *brāhmaṇas*, que reflejan el estado de evolución del pensamiento brahmánico más avanzado. En consecuencia, la teoría de transmigración de las almas está presente de manera implícita en los *brāhmaṇas*, aunque en ningún caso se llega a formular una doctrina de la transmigración de las almas, tal como ocurre en las *upaniṣads* más antiguas que comentaré a continuación.

## 4 La transmigración en las *upaniṣads*

### 4.1 Introducción a la filosofía de las *upaniṣads*

En las *upaniṣads* se presenta la transmigración por primera vez como uno de los núcleos doctrinales esenciales. Sin duda, es llamativo que una teoría que apenas se insinúa en la literatura anterior se presente como una doctrina compleja y central ya en los testimonios más antiguos de un nuevo género literario que, no obstante, pertenece a la misma tradición. Por otro lado no hay que olvidar que las *upaniṣads* son precisamente los tratados que recogen las enseñanzas esotéricas y filosóficas de la tradición anterior y que las exponen de una manera teórica en un marco y formato distinto que por primera vez está desligado del ritual.

En este trabajo se procura profundizar en la comprensión de la evolución diacrónica de una serie de conceptos, ideas y teorías a lo largo de la literatura védica. *Vedas*, *brāhmaṇas*, *āraṇyakas* y *upaniṣads* se suceden tanto en el tiempo como en el lugar que ocupan dentro de las enseñanzas transmitidas de cada escuela védica. No obstante, antes de volver a fijarnos en el enfoque cronológico, es el momento de insistir en un *caveat*: que los géneros se sucedan cronológicamente no significa que su contenido siga necesariamente también este orden temporal. Es decir, los géneros más antiguos recogen ante todo diferentes aspectos de un mismo fenómeno: el ritual védico, sus partes recitadas, cantadas o murmuradas, las indicaciones para su correcta realización y la especulación acerca de las palabras, los actos o gestos que lo acompañan. *Vedas* y *brāhmaṇas* se centran esencialmente en la cosmogonía, pues la función esencial de todo acto ritual es precisamente el de mantener y fortalecer el orden cósmico mediante la escenificación y la repetición simbólica de procesos cosmogónicos. Hasta los primeros *āraṇyakas* y *upaniṣads* no encontramos un género más abierto, que ofrezca la posibilidad de reflexionar libremente sobre aspectos cosmológicos; lo que no ha impedido que en los géneros más antiguos, sobre todo en los himnos del libro X del *Ṛgveda* y algunos himnos del *Atharvaveda*, podamos encontrar testimonios de un elevado grado de especulación filosófica.

Las *upaniṣads* son consideradas con frecuencia enseñanzas secretas. Esto, sin embargo, no se refleja siempre en los propios textos, ya que éstos recogen a menudo

discusiones más o menos públicas entre diferentes maestros brahmanes en las que también intervienen soberanos. Los sabios védicos han descubierto muy pronto que las discusiones y el diálogo ofrecen un formato idóneo para presentar los diferentes aspectos de la especulación. Es característico de las *upaniṣads* que este diálogo se produzca no sólo entre los miembros de la clase sacerdotal, sino que tomen en él parte activa los miembros de la clase gobernante, los *kṣatriyas*. Esto puede deberse a cambios estructurales en la sociedad, pero conviene recordar que la división entre las funciones sacerdotales y soberanas no parece haber sido tan estricta en la época más antigua. Además, a los versos que en muchas ocasiones resumen la esencia de las enseñanzas que se quieren transmitir se les atribuye un origen más popular y menos exclusivo. No obstante, frente al conocimiento que se oculta detrás del ritual, compartido por todos los miembros de una escuela védica, se describen también en las *upaniṣads* situaciones en las que un maestro distinguido, que ha alcanzado un conocimiento superior de *brahman*, transmite su sabiduría en forma de diálogo a un alumno elegido<sup>1</sup>. Lo característico de las *upaniṣads*, en todo caso, es su pensamiento filosófico, presentado por personajes que destacan por su fuerte personalidad y por su conocimiento excepcional. Junto a la creciente influencia que otorgan los propios textos al papel de los soberanos, observamos un aumento de la influencia de ideas procedentes de otros círculos como el de los renunciantes y ascetas, y en los textos más tardíos de la épica, así como del jainismo y el budismo.

Las referencias a la transmigración en las *upaniṣads* más antiguas son básicamente de dos tipos: los pasajes en los que se expone la doctrina por primera vez en su conjunto y los que la presuponen, que dan por sentado que la transmigración de las almas forma una parte esencial del sistema filosófico. En el *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa*, que se sitúa en la frontera entre los dos géneros, sólo encontramos referencias sueltas a la idea de la transmigración de las almas; algunas de ellas se retoman más tarde en la *Kauṣītaki-upaniṣad*. Pero es en las dos *upaniṣads* consideradas generalmente las más antiguas, en la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* y la *Chāndogya-upaniṣad*, donde encontramos los dos pasajes más extensos en los que se expone la doctrina de la transmigración por primera vez en su conjunto y que sirven de modelo para la literatura posterior: el primero, que es generalmente aceptado como el *locus classicus*, se inserta en un relato del que conservamos dos versiones, *BĀU* 6.2 y *ChU* 5.3-10; el segundo forma el

---

<sup>1</sup> Söhnen 1981, 177.

núcleo central de las enseñanzas que Yājñavalkya expone en el cuarto *adhyāya* de la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*. En la mayoría de las *upaniṣads* posteriores, como por ejemplo en la *Kaṭha-upaniṣad* o la *Śvetāśvatara-upaniṣad*, la doctrina es asumida con todas sus implicaciones, tan sólo se la menciona, se citan pasajes de las *upaniṣads* anteriores o se discuten aspectos concretos.

Después de resumir los cambios filosóficos esenciales que se reflejan en las *upaniṣads* más antiguas y algunos aspectos relevantes para comprender el proceso final de configuración de la doctrina de la transmigración de las almas, como la búsqueda de la liberación, el concepto del ser humano en las *upaniṣads* y la relevancia que se le concede a los deseos, dedicaré un apartado al papel que desempeñan los versos denominados *ślokas* y la cuestión de la posible influencia de los *kṣatriyas* en el avance del pensamiento védico y, más concretamente, en la configuración de la doctrina de la transmigración. A continuación, siguiendo en la medida de lo posible un orden cronológico comentaré en los apartados sucesivos los pasajes más significativos de las diferentes *upaniṣads* que contribuyen a conformar y perfilar la doctrina, así como aquéllos textos que se limitan a aludir a ella y a citar los pasajes de las *upaniṣads* anteriores.

#### 4.1.1 Cambios filosóficos

*BĀU* 1.4.10

*Ahaṃ brahmāsmi*

Yo soy *brahman*.

Uno de los cambios filosóficos fundamentales que se han producido a lo largo de la literatura védica y que marca una diferencia clave entre los *Vedas* y las *upaniṣads* es la relevancia que se le concede al ritual y sus implicaciones para la vida antes y después de la muerte. En los himnos védicos todo acto ritual gira en torno a mejorar las condiciones de vida, poseer más ganado y riquezas, tener descendencia, vencer a los enemigos y llegar a agotar los simbólicos cien años que supuestamente corresponden al hombre. Tampoco el deseo de alcanzar la inmortalidad en el cielo después de morir, denota un cambio radical, ya que la imagen del banquete eterno en el reino de Yama se asemeja mucho a una vida sobre la tierra en condiciones óptimas. A partir de algunos himnos tardíos del *Rgveda* y, sobre todo, en las *saṃhitās* de las escuelas del *Yajurveda negro*, se produce un

cambio importante: ya no basta con realizar el sacrificio; el acto en sí no es suficiente, es el conocimiento que se oculta detrás del ritual el que ilumina el camino hacia el cielo. Al mismo tiempo se complican los rituales de forma notable.

En los *brāhmaṇas* se observa cómo los sacerdotes tratan de afianzar su posición privilegiada en el camino hacia la inmortalidad, pues son ellos los únicos que poseen el verdadero conocimiento del simbolismo oculto de cada palabra, de cada acto, de cada gesto y sólo ellos están capacitados para realizar los sacrificios indispensables que permiten acumular los suficientes méritos para alcanzar la inmortalidad celestial. El interrogatorio al que es sometido el fallecido en su camino al Más Allá<sup>2</sup> refleja, sin embargo, que el conocimiento necesario para superarlo, al menos según estos pasajes, es muy concreto, formular y condensado; incluso parece que únicamente es necesario ser capaz de recitar la respuesta correcta, tras haberla aprendido previamente.

En las enseñanzas de las *upaniṣads* se inicia un fuerte movimiento que tiende a facilitar el ritual y a interiorizarlo, lo que a su vez impulsa un proceso de abstracción<sup>3</sup>. En esta época surge un nuevo concepto que se vuelve esencial: la consciencia. El conocimiento intelectual marcado por las impresiones de los sentidos ya no sirve, pues hay que trascender este marco establecido por medio de la percepción exterior:

*BĀU 3.4.2*

*ná dṛṣṭer draṣṭāraṃ paśyeḥ | ná śruteḥ śrotāraṃ śṛṇuyāḥ | ná mater mantāraṃ  
manvīthāḥ | na vijñāter vijñātāraṃ vijānīyāḥ | eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ | ato 'nyad ārtam |*

No puedes ver el vidente del ver, no puedes oír el oyente del oír, no puedes pensar el pensante del pensar, no puedes percibir el perceptor del percibir. Éste es el *ātman* tuyo que invade todo. Lo demás es sufrimiento.

Hace falta concentrarse en lo esencial, en lo más profundo del propio ser, para comprender el *ātman* universal. En el momento en el que el Yo reconoce su verdadera identidad se disuelve la dialéctica entre sujeto y objeto, pues lo absoluto reconoce lo absoluto. Por tanto, los hombres o dioses que alcancen este conocimiento, se convierten ellos mismos en lo absoluto, pues en realidad es lo absoluto que toma consciencia de sí

<sup>2</sup> *JB* 1.18, 46, 49; *JUB* 1.5.1-3 y *KauṣU* 1.2.

<sup>3</sup> Muchos autores han relacionado este movimiento con el choque que necesariamente ha tenido que producirse entre los brahmanes preocupados por mantener esta posición de privilegio y el creciente poder de algunos miembros de la clase de los *kṣatriya*, cuyos imperios, sobre todo en territorios más orientales, aumentan de forma considerable.



mismo<sup>4</sup>. Esta enseñanza la formula otro de los grandes maestros upaniśádicos, Uddalāka Āruṇi, en *ChU* 6.8.7, cuando pronuncia las célebres palabras *tad tvam asi* ("esto eres tú"), que resumen el núcleo de la enseñanza de las *upaniṣads*<sup>5</sup>:

*ChU* 6.8.7

*sa ya eṣo 'ṇimaitad ātmyam idaṃ sarvam | tat satyam | sa ātmā | tat tvam asi śvetaketo iti*  
|

Lo que es la esencia más sutil que constituye la identidad de todo esto, eso es la verdad, eso es el Yo (*ātman*), eso eres tú, Śvetaketu.

Esa identidad esencial proporciona una visión integradora del mundo y la experiencia humana, y constituye el objetivo del conocimiento de los maestros de las *upaniṣads*. El monismo védico que antecede en los *Vedas* y los *brāhmaṇas* a estas formulaciones<sup>6</sup> tiene un carácter cosmogónico, pues implica un primer principio, abstracto o personal, a partir del cual se origina toda la creación. En cambio, el monismo de las *upaniṣads* presenta un carácter tanto cosmológico, puesto que el primer principio es la esencia última, idéntica, de toda la diversidad, como psicológico, ya que la identidad esencial entre *brahman* y *ātman* no sólo implica que el Yo y el Universo son lo mismo, sino que las técnicas para conocer al *ātman* permiten acceder al conocimiento liberador de *brahman*.

Hay que buscar el fuego del *ātman* universal oculto en la cueva del corazón. Para lograrlo empiezan a desarrollarse las diferentes formas de *yoga*. La primera vez que se emplea esta palabra como término técnico es en la *Kaṭha-upaniṣad* cuando se compara al ser humano con la imagen del carro con su auriga. La identificación del ser interior con el ser universal por medio de la meditación y las diferentes formas de *yoga* conducen todos a la misma meta: la integración en *brahman*<sup>7</sup>. El macrocosmos se encuentra a través del microcosmos. Mediante la concentración en uno mismo se trata de fundir la subjetividad absoluta con la objetividad. La relevancia del conocimiento acaba por relativizarse, ya que tanto la ignorancia como la sabiduría se convierten en una barrera que hay que

<sup>4</sup> Varenne 1981, 36.

<sup>5</sup> Para un breve y conciso comentario de este pasaje, véase Varenne 1981, 27-38.

<sup>6</sup> Véase *RV* 10.129 y la teología de Prājapati en los *brāhmaṇas*.

<sup>7</sup> El *ātman* universal y *brahman* son en realidad lo mismo, de forma que ambos términos, a pesar de su origen distinto, son prácticamente intercambiables (Hillebrandt 1921, 4). Según *JUB* 4.20-21 (= *KenaU*) el primero en reconocer a *brahman* fue Indra, transformado en un ser femenino (Umā Hāimavatī), Agni y Vāyu tan sólo llegaron cerca.

superar. El mundo de *brahman* se encuentra más allá de vida y muerte<sup>8</sup>. Así, surge la imagen de la rueda de las transmigraciones cuyo movimiento tan sólo se puede evitar en dos lugares imaginarios: en el centro mismo, en el eje que permanece inmóvil, y lo que se encuentra fuera de su alcance. Cuando el Yo se integra en su propia esencia, se disuelve en el Ser Supremo.

En un pasaje del *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa*<sup>9</sup> se comienza a insistir en otro aspecto: el alma participa en la elección de su destino. Así, su deseo marca el futuro, por encima de cualquier teoría basada en las consecuencias de los actos realizados en vida. Un hombre decide de acuerdo con sus deseos y actúa conforme a sus decisiones. Es precisamente el deseo el que obliga al hombre a volver de nuevo a este mundo, al seguir apegado al mundo de la acción. Sólo el que esté libre de deseo y cuyo único deseo sea integrarse en *brahman*, se integra en *brahman*. Para liberarse de sus deseos es necesario dejar de tenerlos y cumplir los que quedan pendientes. Aunque es posible alcanzar este estado en vida, es en las esferas celestiales, después de la muerte y una vez disuelto su cuerpo, donde se cumplen los últimos deseos del que va a integrarse en la inmortalidad<sup>10</sup>. En todo caso, el destino que espera al fallecido después de su muerte también puede depender del deseo que se tiene en el momento de morir<sup>11</sup>.

Según los pocos indicios que se encuentran en los himnos védicos se observa una concepción fundamentalmente dualista del ser humano, formado por un cuerpo y un principio espiritual. Hemos visto cómo las dos partes se separan y acceden cada una por su lado al Más Allá, juntándose de nuevo en el mundo celestial. En los *brāhmaṇas* se observan algunos cambios en la terminología que se aplica a las diferentes partes que conforman el ser humano, además, el concepto de corporalidad se vincula al ritual.

En las *upaniṣads* se perfila un claro orden jerárquico de los elementos que conforman al hombre. Se distinguen tres aspectos del alma humana: el *ātman*, su ser, la esencia de su individualidad, su espíritu, su Yo; *buddhi*, que representa la razón; y *manas*, la mente, que canaliza y analiza todos los datos recibidos a través de los sentidos. La parte corporal, a su vez, consta de los cinco sentidos (*indriyāṇi*) y el cuerpo (*śarīra*). En algunos pasajes más tardíos incluso se distinguen cuerpos de constitución material (*sthūla*) y sutil (*śukṣma*). Entre cuerpo y la parte espiritual actúan las facultades del hombre, los cinco *prāṇas*, capitaneados por el aliento vital, el garante de la vida. El

<sup>8</sup> *IU* 9.14.

<sup>9</sup> *JUB* 3.28.4; cf. § 4.2.3.2.

<sup>10</sup> *AU* 2.6.

<sup>11</sup> *ChU* 3.14.1; *BhG* 8.5-6; cf. Halbfass 2000, 58.

dualismo alma-cuerpo cede protagonismo frente a una clasificación gradual de las partes que conforman el hombre; todo el interés se centra en el aspecto espiritual, en la oposición e identificación del *ātman* individual con el *ātman* universal.

En los himnos védicos el hombre que ha logrado asegurarse su individualidad en el Más Allá sobrevive en el reino de Yama, mientras que en las *upaniṣads* es el ser que se aferra a su individualidad el que vuelve a reencarnarse<sup>12</sup>. El deseo de encontrar la liberación final (*mokṣa*) que culmina en la integración en *brahman* provoca una tendencia a concebir todo lo relacionado con la materia, con la vida terrenal, y con los placeres sensoriales como impedimentos en la realización del deseo de fundir el *ātman* individual con el *ātman* universal<sup>13</sup>.

Este cambio de enfoque, de valores y, sobre todo, el hecho de considerar un nuevo nacimiento en este mundo como un fracaso en la búsqueda de liberación, abre la vía hacia una concepción más negativa de la vida<sup>14</sup>. Mucho se ha hablado del supuesto pesimismo que estaría relacionado con los cambios sociales provocados por el surgimiento de las grandes ciudades<sup>15</sup>. Sin embargo, hay que resaltar que en los textos, en las *upaniṣads* más antiguas, no se transmite una visión pesimista de la vida y se ha planteado que este concepto, más cercano al budismo<sup>16</sup>, afecta en realidad sólo secundariamente al pensamiento upaniśádico<sup>17</sup>. Obeyesekere<sup>18</sup> defiende que, aunque muchos textos budistas recojan el pensamiento de materialistas, sofistas y nihilistas, los cambios sociales habrían provocado que los pensadores se ocupen de una variedad de temas existenciales. Éstos habrían trascendido, pero no reemplazado, los valores e ideales de la comunidad.

<sup>12</sup> Horsch 1971, 112 llama la atención sobre el hecho de que la aparente contradicción entre la idea de que el individuo se traslada íntegramente al Más Allá y su descomposición en sus elementos constituyentes. La idea de una unidad frente a la desintegración refleja, según él, en el fondo dos escatologías contradictorias que tan sólo se encuentran en la combinación de la doctrina de la transmigración del alma con la teoría del *karman* en las *upaniṣads* (*BĀU* 3.2.13 y *ChU* 5.10), y que, acto seguido, se separan de nuevo: la primera conduce a la doctrina hinduista del *ātman-brahman*, a la unidad superior a la personalidad, mientras que la segunda se recoge en la doctrina budista de la continua desintegración y transformación.

<sup>13</sup> La expresión más radical de esta tendencia, sin duda, son los renunciantes, los *saṃnyāsīn* que ya en vida reniegan del mundo material y de todo tipo de placer sensorial.

<sup>14</sup> Griswold 1971, 336 insiste en señalar la expansión de la doctrina de la transmigración y de la teoría del *karman* como una de las principales causas de una visión más negativa de la vida.

<sup>15</sup> Véase, entre otros, el resumen de Converse 1971 6s., 13.

<sup>16</sup> Halbfass 2000, 61 recuerda que *duḥkha* ("sufrimiento"), que representa un concepto tan central en escuelas posteriores budistas o en textos muy posteriores como *MaitU* 1.3s., no es relevante en los textos más antiguos, a pesar de ser citada en *BĀU* 4.4.14 y de que se aluda a diferentes facetas suyas en *BĀU* 3.5.1.

<sup>17</sup> Whitney 1890, 92; cf. también Whitney 1889, ciii ss.

<sup>18</sup> Obeyesekere 2002, 121s.

### 4.1.2 Los *ślokas* y la influencia de los *kṣatriyas* en el pensamiento védico

#### 4.1.2.1 *Gāthās* y *ślokas*

La figura clave para el estudio del contacto entre brahmanes y *kṣatriyas* es la del *purohita*. Gran parte de los géneros literarios más cercanos a la épica, como los *nārāśaṃsi-gāthās* (panegíricos)<sup>19</sup> y los *itihāsas* (leyendas), fueron compuestos por estos brahmanes de la corte. Horsch<sup>20</sup> fue el primero en estudiar en profundidad un tema al que se había prestado relativamente poca atención hasta este momento: los versos que se insertan en pasajes en prosa para fundamentar ideas y razonamientos que se están exponiendo. Es llamativo que gran parte de las ideas innovadoras se justifiquen precisamente por medio de unos versos que se denominan *ślokas*, ya que desempeñan un papel fundamental en las primeras formulaciones de las teorías y doctrinas que estamos estudiando. De modo que profundizar en el origen de estos versos nos puede aportar claves importantes acerca del origen de la doctrina de la transmigración<sup>21</sup>.

El término *śloka* aparece en las *upaniṣads* y está etimológicamente emparentado con gr. κλύω ("oír") y κλέος ("fama"), por tanto, está relacionado originariamente con el ámbito semántico de "fama"; con el tiempo, sin embargo, pasa a significar "estrofa". Los *ślokas* se distinguen fácilmente por su fórmula introductoria<sup>22</sup> y se componen en *triṣṭubh* o en *anuṣṭubh*, que con el tiempo acaba imponiéndose como el verso más habitual. Esta forma de verso surgió probablemente en época de los *brāhmaṇas*, sustituyendo el término más antiguo *gāthā*<sup>23</sup> que, a su vez, se remonta posiblemente a época indo-irania<sup>24</sup>.

La falta de *gāthās* en la escuela del *Yajurveda negro* ha llevado a Horsch<sup>25</sup> a suponer que surgió de un movimiento contrario a este tipo de versos, motivado por su carácter más popular. En la *taittirīya śākhā*, sin embargo, no se llegó a suprimir del todo su existencia ni su contenido<sup>26</sup>. El hecho de que los sacerdotes le hubieran imprimido al

<sup>19</sup> *Nārāśaṃsi* se compone de *nara* ("hombre") y *śaṃs* ("alabar"), por tanto, una forma de panegírico y posible origen de la poesía heroica.

<sup>20</sup> Horsch 1966.

<sup>21</sup> Horsch 1966, 475-482.

<sup>22</sup> Como *tad eṣa śloko bhavati* ("sobre esto existe el [siguiente] verso") en *BĀU* 4.4.6 o *tad eṣa ślokaḥ* en *ChU* 5.10.9.

<sup>23</sup> *Gāthā* se forma a partir de *gā-* ("cantar"). El término *gāthā* ya se menciona en *RV* 10.85.6, junto a otros géneros poéticos, como un elemento de adorno de la vestimenta de *Sūryā* (Horsch 1966, 9s.). También se nombra en *TS* 7.5.11.2, *AB* 6.32, *KB* 30.5 y en *JUB* 1.50.5-6, 53.9, 57.1, junto a *raibhī*, que procede de *rebha* ("cantor", "rapsoda"), y *nārāśaṃsi*.

<sup>24</sup> Horsch 1966, 213s.

<sup>25</sup> Horsch 1966, 232ss..

<sup>26</sup> En la *TS* 5.1.8.2 se menciona *yamagāthās* y en *TĀ* 6.5.2.3 se nombran diez *gāthās* de este tipo que debieron ser cantados en determinados rituales funerarios.

término *gāthā* demasiadas connotaciones negativas favoreció, según Horsch, que surgiera la denominación de *śloka* para los versos que seguían transmitiendo una sabiduría antigua.

En las especulaciones filosóficas de las *upaniṣads* se muestra una preferencia por expresiones poéticas más sencillas y populares que servían como apoyo teórico de la exposición en prosa, mientras que los *mantras* con su fuerza mágica se seguían empleando con fines rituales en las ceremonias religiosas:

Bei den *gāthās* und *ślokas* liegt das Hauptgewicht auf dem Inhalt, auf der Aussage selbst, bei den *mantras* hingegen auf der die Götter gnädig stimmenden, poetischen oder magisch zwingenden Ausdrucksweise<sup>27</sup>.

Para citar un *mantra* bastaba con citar el comienzo del verso, si procedía de la *saṃhitā* de la escuela correspondiente; las demás estrofas, en cambio, siempre se citaban en su totalidad. El hecho de que sean citados explícitamente como géneros literarios junto a los *Vedas* y otros géneros, prueba, para Horsch, que ya en aquellos tiempos formaban parte de la sabiduría de poetas y teólogos aunque apenas se nos hayan conservado testimonios. Se trataría de una tradición marginada que fue en parte recogida por la literatura *smṛti*, una poesía proto-épica que evolucionó al género de los *purāṇas*. Las máximas morales y especulativas, en cambio, que en época de los *brāhmaṇas*, formaban todavía "ein frei-schwebendes, 'unediertes', herrenloses Gemeingut"<sup>28</sup> habrían influenciado decisivamente las *upaniṣads* y *dharmasāstras*, formando, según Horsch<sup>29</sup>, la base del hinduismo. Los *gāthās* y *ślokas*, anónimos y de origen secular, representan para Horsch el "eslabón perdido" entre la religión brahmánica y el ascetismo<sup>30</sup>.

*Gāthās* y *ślokas*, en todo caso, fueron compuestos por hombres (*puruṣakṛtāḥ*) y hay que buscar su origen en ámbitos más profanos que las clases sacerdotales ortodoxas<sup>31</sup>. Yajñavalkya, el principal representante de este tipo de verso, basa sus enseñanzas en versos que él mismo denomina *ślokas*. El hecho de que prefiera basar su sabiduría en *ślokas* y no en *mantras*, se puede interpretar como un indicio de que no pertenecía a una

<sup>27</sup> Horsch 1966, 1.

<sup>28</sup> Horsch 1966, 454.

<sup>29</sup> Horsch 1966, 449.

<sup>30</sup> Horsch 1966, 3-4.

<sup>31</sup> Horsch 1966, 444.

escuela brahmánica tradicionalista. En *ChU* 7.2.1, a su vez, se atribuye la sabiduría reflejada en estos versos al mítico sabio Nārada<sup>32</sup>.

El estudio de las concordancias<sup>33</sup> revela que se transmitieron *ślokas* individuales o en cadenas, aunque apenas se producen concordancias entre textos de la misma escuela. A pesar de su paralelismo en el contenido, no hay concordancias entre la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* y la *Chāndogya-upaniṣad*<sup>34</sup>, y tampoco se encuentran concordancias claras con textos budistas.

#### 4.1.2.2 Los *vrātyas*

Uno de los posibles orígenes de algunos *gāthās* y *ślokas* se puede encontrar en el círculo de los *vrātyas*, según Horsch<sup>35</sup>, un grupo de ascetas errantes de origen ario. Poco se sabe y mucho se ha especulado sobre ellos<sup>36</sup>. Aparte de su forma de vida itinerante, una de las características aceptadas por casi todos, y resaltada sobre todo por Hauer<sup>37</sup> en su monografía, es su origen ario. Finalmente fue Falk<sup>38</sup> quien argumentó que se trata de grupos de jóvenes que se juntaban en hermandades y, siguiendo una vida regida por unas reglas específicas, recorrían territorios ajenos pero arios en busca de botín para poder pagar sus estudios.

El culto relacionado con ellos se centra tanto en la purificación como en alcanzar las esferas celestiales. A su vez, los *vrātyastomas* se celebraban durante la concentración, el comienzo y el final de expediciones militares<sup>39</sup>. En este sentido, Horsch<sup>40</sup> destaca la relación directa con miembros de la clase *kṣatriya*. En algunos textos, sin embargo, se descarta la pertenencia de los *vrātyas* a la clase brahmánica o *vaiśya*<sup>41</sup>. Su cabecilla mítico es Pṛthu Vainya, el hijo del rey Vena, un *kṣatriya*, el primer rey consagrado, según el *Śatapatha-brāhmaṇa*<sup>42</sup>. No queda clara su estructura social, pues parece que había

<sup>32</sup> Nārada es una figura mítica a la que se relaciona estrechamente con la literatura de los *ślokas* desde los comienzos de este género. Él, a menudo, desempeña el papel del consejero que siempre tiene un verso a mano en los diferentes géneros de la literatura épica.

<sup>33</sup> Horsch 1966, 458-461.

<sup>34</sup> Horsch 1966, 461 atribuye la falta de las partes en las que interviene Yājñavalkya en la *Chāndogya-upaniṣad* a su carácter más ritualista, lo que explicaría la ausencia de los *ślokas* protoépicas y más filosóficas. Cf. también Renou 1957, 96 s.

<sup>35</sup> Cf. bibliografía citada en Horsch 1966, 401-402.

<sup>36</sup> Véase las diversas definiciones y la bibliografía recogida por Horsch 1966, 401s.

<sup>37</sup> Hauer 1927.

<sup>38</sup> Falk 1986a; cf. Witzel 2003, 43s.

<sup>39</sup> Heesterman 1962.

<sup>40</sup> Horsch 1966, 401-420.

<sup>41</sup> En *PB* 17.1.14 se afirma que no pueden estudiar el *Veda* ni trabajar el campo ni vivir del comercio.

<sup>42</sup> *ŚB* 5.3.5.4.

tanto guerreros (*yodha*) como personas "respetables" (*arhant*<sup>43</sup>) que realizaban cultos. Los epítetos sacros como *divya* o *daiva*, que reciben algunos de sus miembros, su organización en comunidades religiosas (*saṃgha*) y el hecho de que todos los fragmentos conservados de sus enseñanzas sean de naturaleza ritual-especulativa lleva a Horsch a concluir que realizaban tanto funciones sacerdotales como guerreras y que no encajaban en la división tradicional de la sociedad en cuatro clases. Precisamente la falta de pertenencia clara a una u otra clase puede haber acentuado el carácter herético de sus enseñanzas<sup>44</sup>.

En el *Atharvaveda* y en los himnos sobre *skambha* (*AV* 10.7-8), en los que encontramos primeros indicios de la posterior doctrina del *ātman-brahman*<sup>45</sup>, se incluyen versos de los *vrātyas*<sup>46</sup>. Los *vrātyas* divinos proclaman un saber especial y resuelven *brahmodyas*. *Pr̥thu Vainya* se menciona en *RV* 8.9.10 y *AV* 8.10.24. *Pr̥thī* o *Venya* es a la vez oferente y cantor en *RV* 10.148.5. En la tradición posterior al *Ṛgveda*, en cambio, se le consideraba un *kṣatriya*<sup>47</sup>. Tanto la reducción de la esencia del ritual a la sílaba *om* como su interiorización, un proceso que se expone en el *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa*<sup>48</sup>, se deben en parte a la influencia de círculos ascéticos o, si se me permite llamarlos así, "parabrahmánicos". Los pasajes del *Pañcaviṃśa-brāhmaṇa*<sup>49</sup> describen la consagración presidida por *Budha Saumāyana*<sup>50</sup>, quien supuestamente introdujo la mantequilla en la leche y la grasa en la carne. La mayoría de los versos atribuidos a ellos<sup>51</sup> consisten en preguntas en forma de *brahmodya* de *Pr̥thu* a los *vrātyas* celestes. En ellas se plantean cuestiones acerca de las dos direcciones en las que se mueve el *pavamānastotra*<sup>52</sup>, que no deja de ser una descripción del intercambio ritual entre hombres y dioses. Los *vrātyas* divinos explican también que los *ṛṣis* vuelven a nacer para proteger el *Veda*<sup>53</sup>, en unos versos que podríamos considerar la primera referencia explícita a la transmigración. Las concepciones metafísicas de los *vrātyas*, de carácter religioso, se basan en el culto ritual y conducen finalmente al monismo característico de las *upaniṣads*. En general, se puede

<sup>43</sup> Se trata de un título que recibían tanto este tipo de *vrātyas* como monjes budistas (Weber 1852, 85).

<sup>44</sup> *PB* 17.1.9 *adīkṣitā dīkṣitavācam vadanti* ("Siendo no consagrados hablan la lengua del consagrado").

<sup>45</sup> Hertel 1924, 46ss.

<sup>46</sup> *AV* 10.7.2-3, 10.8.28 (cf. *JUB* 3.10.12) y 10.8.35-36.

<sup>47</sup> En *ŚB* 5.3.5.4 se le considera el primer rey consagrado.

<sup>48</sup> § 4.2.2.

<sup>49</sup> *PB* 24.18.5-7.

<sup>50</sup> A este Buda se le atribuye la autoría del himno *RV* 10.101. *Budha* se llama también al planeta Mercurio, al que como descendiente de la luna (*soma*) se le conoce también como *saumya* o *saumāyana*.

<sup>51</sup> *JB* 1.277, 2.221; *JUB* 1.10.9-10, 1.34.6-7, 1.45.1-2.

<sup>52</sup> *JB* 1.277.

<sup>53</sup> *JUB* 1.45.1-2.

distinguir cierta cercanía con el pensamiento menos hierático del *Atharvaveda*. Del brahmanismo ortodoxo les diferencian algunos rasgos que parecen pertenecer a una tradición aún más antigua<sup>54</sup>.

Por su carácter intinerante no se les puede localizar geográficamente. Se les ha relacionado con las tribus occidentales del Sarasvatī<sup>55</sup>, con los *kuru-pañcālas*<sup>56</sup>, con la literatura *nārāśaṃsī* y con el territorio de Magadha<sup>57</sup>. Horsch<sup>58</sup> defiende que la zona de la que proceden se encuentra al noroeste del centro cultural brahmánico, lo que explicaría su especial afinidad al *Atharvaveda*. En este sentido, es posible que los grupos que hayan conservado la tradición indo-irania de los *gāthās*<sup>59</sup> en la zona oriental descendan de una primera invasión aria. Horsch<sup>60</sup> concluye que, sea como fuere, se observa en la especulación de las *upaniṣads* una fuerte influencia de los *vrātyas* y del ambiente del territorio Magadha, más cercano a la tradición *kṣatriya* que a la tradición brahmánica, y donde surgieron tanto el jainismo como el budismo.

#### 4.1.2.3 La influencia *kṣatriya* en el origen de la doctrina de la transmigración

Uno de los tópicos literarios que se encuentran con cierta frecuencia en los pasajes más relevantes para este trabajo es el de un *kṣatriya* instruyendo a un brahmán o a un grupo de brahmanes<sup>61</sup>. Pero no es éste el único marco en el que *kṣatriyas* adoptan explícitamente funciones atribuidas a brahmanes, ya que también encontramos pasajes en los que un *kṣatriya* consagra a otro *kṣatriya*<sup>62</sup>, donde a un rey se le considera autor de una fórmula ritual<sup>63</sup> o donde nombres de reyes aparecen en listas de maestros védicos<sup>64</sup>. Los soberanos intervienen como árbitros en muchas discusiones brahmánicas y aportan nuevas ideas y visiones. Muchas de las importantes innovaciones se ponen en boca de

<sup>54</sup> Heesterman 1962.

<sup>55</sup> Zimmer 1879, 401 n. 1.

<sup>56</sup> Heesterman 1962, 15ss.

<sup>57</sup> *AV* 14.2.5, 13, 19, 25.

<sup>58</sup> Horsch 1966, 418s.

<sup>59</sup> *AV* 15.2.

<sup>60</sup> Horsch 1966, 419s.

<sup>61</sup> El *gr̥hapati* Ayasthūna instruye a su *purohita* Śaulvāyana en *ŚB* 11.4.2.17-18. Recuérdese que también se describen *kṣatriyas* instruyendo a brahmanes en *ŚB* 10.6.1.2-3 y *ŚB* 11.6.2.5-6 (§ 3.6.4).

<sup>62</sup> *ŚB* 12.8.3.19: *Kṣatriyo vāvā kṣatriyasyābhiṣekēti* ("un *kṣatriya* consagra a un *kṣatriya*").

<sup>63</sup> Cf. el rey Śviknas R̥ṣabha Yājñatura en *ŚB* 12.8.3.7.

<sup>64</sup> Hṛtsvāśaya Āllakeya, rey de los Mahāvṛṣas, en *JUB* 3.40.2. Es curioso que gran parte de los casos de iniciados reales procedan de textos que pertenecen a la escuela del *Sāmaveda*, quizás la más alejada de la ortodoxia de la escuela del *Yajurveda negro*.



reyes<sup>65</sup> o de dioses guerreros<sup>66</sup>. Horsch<sup>67</sup> resalta que gran parte de los temas están relacionados con la transmigración de las almas, la teoría del *karman* o incluso con la celebración del *agnihotra* y la doctrina monista del *brahman-ātman*<sup>68</sup>. Los soberanos también aparecen como los primeros que sobreponen cuestiones filosóficas a las rituales y en su discurso se refleja una tendencia moralizante<sup>69</sup>. La *Kauṣītaki-upaniṣad* parece guardar una estrecha relación con los *kṣatriyas* y círculos de los *vrātyas*<sup>70</sup>, ya que, salvo el segundo *adhyāya*, todos los maestros tienen nombres de *kṣatriyas* vinculados a círculos de los *vrātyas*.

Mucho se ha discutido sobre el grado de implantación del sistema de castas en época védica<sup>71</sup>. Las posiciones van desde los que proponen que en la sociedad védica más arcaica el líder guerrero y religioso era una sola persona, hasta los que defienden una separación infranqueable entre la figura de un brahmán y de un representante de la clase guerrera desde su nacimiento. En todo caso se observa en los textos más antiguos que la frontera entre el círculo de los brahmanes y los *kṣatriyas* no era tan marcada como en la literatura posterior. La mítica figura de Viśvāmitra es un ejemplo claro de que esta frontera era todavía bastante permeable en aquella época<sup>72</sup>. Como brahmán y probablemente como *purohita* del legendario rey Bharata, se le adscriben a él y su escuela los himnos del tercer *maṇḍala* del *Ṛgveda*. En los *brāhmaṇas*<sup>73</sup>, en cambio, se le considera un *kṣatriya* y se le asigna el epíteto *gāthin* ("cantor de *gāthās*"). Aunque probablemente no se trate de la misma figura, sino de un descendiente del *ṛṣi* del *Ṛgveda*, se observa una estrecha relación entre ambos mundos.

Un tema controvertido<sup>74</sup> pero clave para nuestro estudio es el hecho de que la doctrina de la transmigración de las almas es expuesta en una de sus primeras

<sup>65</sup> Janaka de Videha (*BĀU* 6.2), Pravāhaṇa Jaivali (*ChU* 1.8, 5.3-10 y *JUB* 1.38.4-5), Aśvapati Kaikeya (*ChU* 5.11, *BĀU* 3 y *ŚB* 10.6.1.2-3) o Ajātaśatru, rey de Benares, exponiendo su teoría sobre el *ātman* como *puruṣa* en el corazón en *BĀU* 2.1 y *KauṣU* 4.

<sup>66</sup> Pratardana Daivodāsi, según la épica también rey de Benares, recibe en *KauṣU* 3 instrucciones sobre el *ātman* de Indra en el cielo Sanatkumāra, dios de la guerra, instruye a Nārada sobre el *ātman* en *ChU* 7.

<sup>67</sup> Horsch 1966, 439.

<sup>68</sup> Horsch 1966, 439-440 atribuye la mayoría de los temas recogidos en los *ślokas* a círculos de la clase guerrera o, al menos, su transmisión. Dahlmann 1901, 126-133 o Vallée Poussin 1924, 271 n. 2 (cf. Keith 1908, 883; Sahoda 1952), en cambio, rechazan el origen *kṣatriya* de la doctrina del *ātman*.

<sup>69</sup> Cf. *ChU* 5.10.9.

<sup>70</sup> Horsch 1966, 439.

<sup>71</sup> Halbfass 1975; Aguilar i Matas 1991, 1-14.

<sup>72</sup> Horsch 1966, 370-380.

<sup>73</sup> Cf. *AB* 7.17.6, *PB* 21.12.2.

<sup>74</sup> Horsch 1966, 427. Para un breve resumen de autores que defienden la supremacía de la sabiduría *kṣatriya* como Garbe 1903 y de autores que, al contrario, limitan la influencia de los representantes de la clase guerrera como Oldenberg 1915b, 166-167; Oltramare 1906, 96ss. Keith 1909, 50 o autores como Winternitz 1968, 615 que adoptan una postura intermedia.

formulaciones por un *kṣatriya* y no, como se esperaría de una nueva doctrina religiosa o filosófica, por un brahmán. Existen una serie de argumentos que justificarían un origen *kṣatriya* de muchas de las innovaciones doctrinales que se recogen en las *upaniṣads*. Tan sólo hay que recordar que el complejo camino basado en el conocimiento ritual recogido en los *brāhmaṇas* era, como ya se ha mencionado, exclusivo de los brahmanes; además, la vía del cumplimiento de los deberes rituales tan sólo era accesible para muy pocos, entre otras causas, por su alto coste económico. En este sentido podemos interpretar como un intento de limitar el predominio de los brahmanes el hecho de que conceptos como las "buenas obras" o el "obrar bien", exigidos para alcanzar la inmortalidad en el cielo y, más tarde, la liberación e integración en *brahman*, pasaran de ser puramente rituales a exigir una dedicación personal, un comportamiento ético y el cumplimiento del deber. De esta manera una vida se podría ver recompensada independientemente de su duración y de la cantidad de ofrendas y sacrificios realizados. No sería extraño que sean precisamente *kṣatriyas* los que defiendan la esperanza en una nueva vida, ya que, a juzgar por la costumbre de cambiar con cierta frecuencia a los gobernantes (y no precisamente por medios pacíficos) reflejada en textos posteriores, pocos gobernantes habrán tenido la esperanza de alcanzar los cien años de vida, igual que muchos de los guerreros que cumplieron con su deber de guerreros. También pudo haber motivaciones políticas, pues con la formación de núcleos urbanos cada vez más grandes, crecía el poder de los gobernantes *kṣatriyas* que posiblemente fueran cada vez más reacios a aceptar la superioridad indiscutible del conocimiento brahmánico. En todo caso existía tanto en aspectos doctrinales como rituales una fuerte tendencia a debilitar la hegemonía brahmánica, ya sea ofreciendo nuevas interpretaciones comprensibles para todos, ya sea facilitando notablemente algunos rituales y abaratando su alto coste económico.

Según Horsch<sup>75</sup>, no hay duda de que cuando se afirma que una doctrina introducida por un *kṣatriya* es desconocida para los brahmanes, que no tenía cabida en las enseñanzas ritualistas de las escuelas brahmánicas ortodoxas y que contraviene claramente sus intereses tan lucrativos<sup>76</sup>, es probable que haya algo de cierto. Recordando que tanto Buda como el fundador del *jainismo* fueron *kṣatriyas* y que los reinos y repúblicas de la zona oriental del norte de la India se cimentaban en principios aristocráticos, Horsch<sup>77</sup> concluye que uno se ve forzado a aceptar la hipótesis de un

<sup>75</sup> Horsch 1966.

<sup>76</sup> Horsch 1966, 433.

<sup>77</sup> Horsch 1966, 439-440.

origen *kṣatriya* de la teoría de la transmigración y que su formulación en la literatura brahmánica se debe a una reacción de los brahmanes a las creencias presentes en la literatura de los *gāthās*, conservada principalmente en círculos *kṣatriyas* y marginada por la mayoría de las escuelas brahmánicas ortodoxas, aunque nunca por todos, ya que incluso en época budista se describe a brahmanes que cantaban *gāthās*<sup>78</sup>. En este sentido rebate la tesis de Oldenberg<sup>79</sup>, que defiende el origen brahmánico de estas enseñanzas, y argumenta que los brahmanes ante la gran difusión y la resistencia de estas doctrinas en círculos *kṣatriyas* se vieron obligados a integrarlas también en las suyas.

Converse<sup>80</sup> defiende que la doctrina de la transmigración fue expuesta por los reyes de la zona oriental del norte de la India, una zona en la que los arqueólogos han encontrado una cerámica negra y roja, que se distingue claramente de la cerámica gris de la zona noroccidental y que algunos relacionan con los grupos arios que entraron por el norte. Esa nueva doctrina, según ella, fue expuesta a los brahmanes que acudían a las cortes que se encontraban en esa zona oriental del Ganges, precisamente donde más tarde surgirían tanto el jainismo como el budismo, en el territorio en el que vivió Pārśva, que según la tradición jainita fue el último gran reformador anterior a Mahāvīra<sup>81</sup>, y en la zona en la que más tarde tanto Mahāvīra como Buda desarrollarían sus sistemas filosóficos.

Hillebrandt<sup>82</sup> resalta que los *kṣatriyas* parecen haber participado activamente en el desarrollo de las enseñanzas de las *upaniṣads*. En este sentido insiste en que no habría que excluir de este proceso a los brahmanes al atribuirles exclusivamente la defensa de un conocimiento ritual estéril frente al surgimiento del pensamiento intelectual entre los *kṣatriyas*, ya que se acercaron a las cortes y participaron activamente en las discusiones que se celebraron el día que durante los grandes sacrificios estaba predestinado a este tipo de discusiones filosóficas.

En todo caso conviene recordar que los que han compuesto y transmitido los textos, fueron brahmanes y no *kṣatriyas*. Tampoco hay que olvidar que los elementos que rodean esta exposición de la doctrina de la transmigración de las almas forman parte de la tradición brahmánica. En este sentido Olivelle<sup>83</sup> resalta en su reflexión acerca de esta aparente contradicción entre los autores y transmisores de los textos y lo que se afirma en ellos que la pregunta no es por qué estas ideas son defendidas por reyes, sino que la

<sup>78</sup> Horsch 1966, 247s..

<sup>79</sup> Oldenberg 1915b, 166.

<sup>80</sup> Converse 1971.

<sup>81</sup> Fundador del jainismo.

<sup>82</sup> Hillebrandt 1921, 10

<sup>83</sup> Olivelle 1992, 61s.

cuestión reside en averiguar por qué los autores de los textos se las han atribuido a ellos. Como posible justificación aduce que es probable que con esta puesta en escena los brahmanes pretendiesen aliarse con los soberanos y conferir así a sus doctrinas un nuevo *status* y cierto prestigio que las distinguía de las doctrinas antiguas. Además, su cercanía con las cortes de los gobernantes les permitía observar directamente el aumento de influencias del pensamiento de círculos asecéticos<sup>84</sup>.

Bodewitz<sup>85</sup>, a su vez, propone que la doctrina de la transmigración se habría formado posiblemente en círculos brahmánicos más o menos ocultos y esotéricos cuyas creencias salieron a la luz en determinado momento y se expandieron con gran rapidez. El "éxito" de esta nueva doctrina habría obligado, a su vez, a los brahmanes conservadores, más ritualistas y tradicionales, a modificar sus doctrinas e incorporar nuevos elementos, como ya estudiamos en el apartado sobre *punararmṛtyu*.

Los brahmanes, en todo caso, deben su posición social y religiosa privilegiada a su gran capacidad de adaptación y asimilación, que imprime su sello unificador a elementos en un principio ajenos. Buena muestra de ello es que han logrado integrar en el seno del hinduismo gran parte de las doctrinas budistas, condenando en gran medida al fracaso todo desarrollo independiente del budismo en la India. Por supuesto, una vez integrada de manera generalizada la doctrina de la transmigración en el sistema de creencias religiosas y teorías filosóficas, los brahmanes tratan de volver a colocarse rápidamente en primera línea de los que aspiran a alcanzar la liberación.

Tal como hemos visto en la sección anterior, puede haber pocas dudas acerca del origen ritual de las doctrinas expuestas por los soberanos, al menos en los casos que ya he señalado. Es posible, incluso muy probable, que las teorías que se recogen en los textos hayan recibido influencias procedentes de *kṣatriyas* o ascetas, pero éstas son integradas por los brahmanes en sus doctrinas. Los brahmanes se han podido encontrar ante la necesidad de reconocer que algunas de las ideas que han integrado en su enseñanzas provienen de otros círculos; el hecho de que coloquen en boca de *kṣatriyas* precisamente las interpretaciones más avanzadas de determinados rituales, en cambio, nos puede hacer sospechar de que atribuyan a estos soberanos precisamente las teorías que más se suelen vincular a las doctrinas de las escuelas brahmánicas. En este sentido me parece muy sugerente la explicación de Olivelle.

---

<sup>84</sup> Olivelle 1992, 55-64.

<sup>85</sup> Bodewitz 1996b.

## 4.2 *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa*

### 4.2.1 Introducción

El *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa*, recogido en el cuarto libro del *Jaiminīya-brāhmaṇas*, es probablemente el texto más representativo del paso del género de los *brāhmaṇas* al de las *upaniṣads*. En forma y estilo se asemeja todavía mucho al estilo de los *brāhmaṇas*, pero en el contenido deja traslucir cambios filosóficos fundamentales que se desarrollan y culminan en las *upaniṣads*. A pesar de estar plenamente integrado en la escuela brahmánica del *Sāmaveda*, recoge elementos que proceden de otros ámbitos como el de círculos ascetas<sup>86</sup>. Witzel<sup>87</sup>, además, insiste en que se observa cierta confusión dialectal e influencias de escuelas orientales y occidentales. En este sentido, a pesar de basarse en gran medida en imágenes y teorías del *Jaiminīya-brāhmaṇa* presenta algunas interpretaciones singulares y que se distancian notablemente del ritualismo brahmánico. Sin duda, lo más destacable es que se trata del texto más antiguo que recoge menciones explícitas a la transmigración de las almas.

### 4.2.2 La sílaba *om* y la interiorización del ritual

Como ya he resaltado en § 3.6.3, es esperable que en un texto surgido en una de las escuelas del *Sāmaveda* todo gire en torno al aliento y el sonido o la palabra, ya que el canto (*sāman*) consiste en una respiración dirigida y articulada. El texto comienza con un relato cosmogónico ligado especialmente al origen de la sílaba *om*. Prajāpati, conquistando el universo por medio del triple saber de los *Vedas*<sup>88</sup>, exprimió su jugo. Al decir *bhūs*, exprimió el jugo del *Ṛgveda* y formó con él la tierra; con el jugo que siguió emanando, el fuego. Diciendo *bhuvas* y *svar* extrajo el jugo del *Yajurveda* y del *Sāmaveda* y formó la atmósfera y el cielo, respectivamente, y de sus fluidos, a su vez, el viento y el sol. Solamente fue incapaz de sacar el jugo de la sílaba *om* que representa el habla (*vāc*) cuyo jugo es el aliento (*prāṇa*). Así, *om* se concibe como la esencia de todo y al meditar sobre la esencia del triple *Veda* la convierten en *tapas*:

<sup>86</sup> En *JUB* 1.8.13-14 se insiste en que el *Veda* se llena por medio del ejercicio del ejercicio del *tapas*.

<sup>87</sup> Witzel 1987, 192s.

<sup>88</sup> El *AV* no formaba parte de la "triple sabiduría".

*JUB* 1.8.8-10

*sa yo 'yaṃ rasa āsīt tad eva tapo 'bhavat | ta imaṃ rasaṃ devā anvaikṣanta te 'bhyapaśyant sa tapo vā abhūd iti | imam u vai trayaṃ vedam marīṃṣitvā tasminn etad evāḁṣaram apīḁitam avindann om iti yad etat |*<sup>89</sup>

Aquello que era este jugo, esto, en verdad, se convirtió en *tapas*. Estos dioses [Indra, Candra, Rudra y Samudra] buscaron este jugo y percibieron: "esto realmente se ha convertido en *tapas*". En efecto, meditando sobre este triple *Veda* descubrieron en él esta misma sílaba única no exprimida, que es "*om*".

Los dioses, después de tratar de alcanzar el cielo por todos los medios, le preguntan a Prajāpati la manera de conseguirlo<sup>90</sup>. Prajāpati les aclara que sólo lo conseguirán por medio de un *sāman* (formula cantada) y no por un *ṛc* (fórmula recitada)<sup>91</sup>.

Más adelante, se narra el ascenso de los dioses al cielo y su intento de impedir que alguien que no sea digno de ellos pueda seguir sus pasos, una imagen que encontramos tanto en *saṃhitās* como *brāhmaṇas*. Ellos expresen todo el saber del triple *Veda* menos la sílaba *om*. La concentración de todo el conocimiento en un único *akṣara* representa un cambio radical frente a los *brāhmaṇas*, pues en realidad todas las demás fórmulas, tan cuidadosamente explicadas, quedan relegadas a un segundo plano. Esto tiene consecuencias de calado ya que implica que quien la pronuncia trasciende el plano en el que se desarrollan todos los complejos rituales. Así, los brahmanes tan sólo pueden ganarse las tres esferas celestiales con la triple pronunciación de *om* por parte del *hotṛ*, del *udgātṛ* y del *adhvaryu*<sup>92</sup>.

Los sacrificios y las ofrendas se realizan en el mundo exterior puesto que con ellos se pretende imitar y renovar los procesos cosmogónicos del macrocosmos. Los rituales también tienen sus consecuencias para quien las realiza, es decir, también repercuten en el microcosmos de sus autores. En los *brāhmaṇas* tardíos, no obstante, se observa cómo poco a poco se traslada el plano, tanto del acto como de sus consecuencias, al interior del

<sup>89</sup> Para los pasajes del *JUB* sigo la edición de Oertel 1896.

<sup>90</sup> El mundo inmortal se encuentra más allá del sol.

<sup>91</sup> *JUB* 1.15. El verso recitado (*ṛc*) es considerado el cuerpo material del que se viste el *sāman*, la parte inmortal de la palabra.

<sup>92</sup> *JUB* 3.19.2-7.

hombre<sup>93</sup>. El proceso de reducir todo a lo más esencial refuerza la tendencia a interiorizar tanto las fórmulas rituales como la realización de los sacrificios, ya que, como se dice en el propio texto, lo que se exterioriza acaba por ser consumido por el fuego<sup>94</sup>.

### 4.2.3 Las primeras referencias a la transmigración

#### 4.2.3.1 JUB 1.45.1-2

La primera referencia explícita a la transmigración es un verso cuya autoría se puede atribuir a un miembro de los grupos itinerantes de los *vrātyas*<sup>95</sup>:

*JUB 1.45.1-2*

*ṛṣaya ete mantrakṛtaḥ purājaḥ punar ājāyante vedānāṃ guptyāi kam*

*te vāi vidvāṃso vāinya tad vadanti samānam puruṣam bahudhā niviṣtam*

Estos ṛṣis compositores de mantras nacidos antaño vuelven a nacer para proteger bien los *Vedas*.

En verdad, Vainya, los que conocen proclaman esto, que el mismo ser humano (*puruṣa*) se ha establecido aquí de muchas maneras.

La afirmación inicial es una clara mención a la transmigración. Los ṛṣis fueron concebidos como seres míticos casi divinos, de modo que es posible que se les conceda facultades que no estuvieran al alcance de todos. Así como tan sólo les es concedido a unos pocos seres excepcionales alcanzar la inmortalidad celestial en los himnos védicos, podría ser que algo parecido ocurriera con estos poetas inspirados; más aún, cuando queda claro que cumplen una misión clara: proteger el *Veda*.

Existe la posibilidad de que *sāmāna puruṣa* en la segunda parte del verso se refiera de forma genérica al "ser humano", en concreto a su parte espiritual, o al hombre cósmico del himno *RV* 10.90. En este sentido, no se trataría de una nueva vida de un individuo, sino de una nueva manifestación del ser humano cósmico<sup>96</sup>. Si relacionamos ambas partes del verso, sin embargo, es probable que *puruṣa* se refiera a un ser humano

<sup>93</sup> Véase la interiorización del *agnihotra* en *ŚB* 10.5.3.1-12 y el surgimiento del *prāṇāgnihotra* (cf. Bodewitz 1973, 213-330) o la interiorización del sacrificio tanto en el caso del *ātmayajña* como del *agnicayana* en *ŚB* 7.4.1.1; cf. Bodewitz 1985, 9-11. Cf. § 4.7.6.

<sup>94</sup> *JUB* 1.4.6-9.

<sup>95</sup> § 4.1.2.2.

<sup>96</sup> Horsch 1966, 408 cita el concepto de *sāmāna puruṣa* junto al de la sílaba *om* como elementos clave que han conducido al monismo upaniśádico, lo que indica que lo interpreta como ser cósmico.

concreto o, al menos, a una clase de ser humano, lo que indicaría que los *ṛṣis* conservan cierto grado de individualidad o de categoría para poder cumplir con su misión específica. En este sentido, sería de suponer que los míticos sabios vuelvan a encarnarse como brahmanes, mientras que un ser humano cualquiera pueda nacer "de muchas maneras". La referencia a la transmigración es clara, en cambio, es más difícil deducir de este pasaje cuál es el grado individualidad que conserva el "ser humano" entre una vida y otra.

#### 4.2.3.2 JUB 3.28.3-5

En JUB 3.20-28 se describe una larga serie de hipotéticos encuentros del hombre con sus diferentes elementos constituyentes, que representa en realidad una inversión del *Puruṣasūkta*<sup>97</sup>. El hombre sabio se dirige, en primer lugar, a la tierra reconociendo que de ella se ha formado su nombre (*nāman*), su cuerpo (*śarīra*) y su fundamento (*pratiṣṭhā*) y le pide que le devuelva todo aquello que de él se encuentra en ella. Una vez recuperado lo que era suyo, solicita que el elemento le conduzca al siguiente:

JUB 3.20.5-9

*nāma me śarīram me pratiṣṭhā me tan me tvayi tan me mopahṛthā itīmām pṛthivīm avocat  
| tam iyam āgatam pṛthivī pratinandaty ayaṃ te bhagavo lokaḥ saha nāv ayaṃ loka iti |  
yad vāva me tvayīty āha tad vāva me punar dehīti | kiṃ nu te mayīti nāma me śarīram me  
pratiṣṭhā me tan me tvayi tan me punar dehīti tad asmā iyam pṛthivī punar dadāti | tām  
āha pra mā vāheti kim abhīti agnim iti tam agnim abhipravahati |*

"Mi nombre, mi cuerpo, mi fundamento: esto de mí está en ti, no me arrebatas esto de mí" dijo a esta tierra. Al que se aproxima esta tierra lo recibe: "tuyo, estimado, es este mundo; este mundo es nuestro en común", dijo, "en verdad, lo que de mí hay en ti, dame esto de vuelta". "¿Qué es lo que hay de ti en mí?". "Mi nombre, mi cuerpo, mi fundamento, esto de mí está en ti, devuélvemelo". Esto esta tierra se lo da de vuelta. Él le dijo a ella: "Llévame". "¿A dónde?". "Al fuego". Ella lo conduce hasta el fuego.

A continuación, se dirige a Agni y le reclama su ardor (*tapas*), su esplendor (*tejas*), su alimento (*anna*) y su palabra (*vāc*). Pasando al mundo de Vāyu le pide que le devuelva su aliento (*prāṇa*), su *apāna* y lo revelado (*śruta*). A la atmósfera (*antarikṣa*) le

<sup>97</sup> RV 10.90. Es interesante comparar este texto con JUB 4.9.1-10.9, donde se enfoca todo este proceso desde un punto de vista completamente diferente: al comienzo se compara el hombre con el sacrificio e inmediatamente después se explica que al hombre según nace, le son impuestas una serie de muertes en las diferentes esferas; de manera que con cada facultad recibe también unos grilletes de la muerte. Tan sólo el *udgātṛ* "que conoce así" puede liberarse de ellos y situar al hombre entero en el mundo celestial.



reclama su espacio (*ākāśa*); a las direcciones (*diśas*), su oído (*śrotra*); al día y la noche (*ahorātra*), su capacidad de no perecer (*akṣiti*); a las mitades del mes (*ardhamāsās*), sus articulaciones pequeñas (*kṣudrāṇi parvāṇi*); a los meses (*māsās*), sus articulaciones grandes (*sthūlāṇi parvāṇi*); a las estaciones (*ṛtavas*), sus articulaciones superiores (*jyāyāṇsi parvāṇi*); al año (*saṁvatsara*), su Yo (*ātman*); a los *gandharvas* celestiales, su fragancia (*gandha*), su alegría (*moda*) y su delicia (*pramoda*); a los *apsāras*, su risa (*hasa*), su juego (*krīlā*) y su emparejamiento (*mithuna*); al cielo (*dyāus*), su satisfacción (*ṛpti*); a los dioses (*devās*), su inmortalidad (*amṛta*); al sol (*āditya*), su vigor (*ojas*), su fuerza (*bala*) y su vista (*cakṣu*). Finalmente, llega a la luna (*candramasa*) a la que le pide que le devuelva su mente (*manas*), su semen (*retas*), su descendencia (*prajā*) y su nueva configuración (*punassambhūti*). A la luna le pide que le guíe al mundo de *brahman*, pero ésta le lleva de nuevo al sol; el sol, cuando le expresa el mismo deseo, lo devuelve a la luna. Así, se mueve de un lado al otro entre estas divinidades. El texto sigue:

JUB 3.28.3-5

*eso 'nto 'taḥ paraḥ pravāho nāsti<sup>98</sup> yān u kāmś cātaḥ prāco lokān abhyavādiṣma<sup>99</sup> te<sup>100</sup> sarva āptā bhavanti te jītās teṣv asya sarveṣu kāmācāro bhavati ya evaṁ veda | sa yadi kāmāyeta punar ihājāyeyeti yasmin kule 'bhidyāyēd yadi brāhmaṇakule yadi rājakule tasminn ājāyate sa etam eva lokam punaḥ prajānann abhyārohann eti | tad u hovāca śātyāyanir bahuvyāhito vā ayam bahuśo lokaḥ etasya vāi kāmāya nu<sup>101</sup> bruvate<sup>102</sup> [vā] śrāmyanti<sup>103</sup> vā ka etat prāsya punar iheyād atrāiva syād iti |*

[3] Éste es el final. No existe el paso más allá de esto. Y todos los mundos que hemos mencionado que se encuentran delante de él, todos estos llegan a ser alcanzados, son conquistados, en todos ellos existe libertad de movimiento para aquél que conoce así. [4] Si desea: "Que nazca yo de nuevo aquí", en cualquier familia en la que fija su pensamiento, sea una familia de brahmanes o de guerreros, en ella nace de nuevo. Él, que asciende con conocimiento, marcha de nuevo a este mundo. [5] Esto es lo que dijo Śātyāyani<sup>104</sup>: "Muchas veces este mundo está muy mal. Por ello dicen o advierten: "¿Quién, tras deshacerse de ello, volvería de nuevo aquí de acuerdo con su deseo? Pues, tan sólo se quedaría ahí.

<sup>98</sup> *nāsti* A : *nāsmi* B.

<sup>99</sup> Según Oertel 1896, 188, lectura alterada: *-diṣṭha*.

<sup>100</sup> *teṣu*.

<sup>101</sup> Inserta *vā*.

<sup>102</sup> *brūvate*.

<sup>103</sup> B inserta *cā*.

<sup>104</sup> El brahmán que expone aquí sus enseñanzas.

El hombre que ha adquirido el conocimiento preciso se mueve con libertad en las diferentes esferas. Todo depende de su deseo y en dónde fija su pensamiento<sup>105</sup>. Por ello bromea los brahmanes preguntándose a quién se le podría ocurrir volver a encarnarse de nuevo voluntariamente, independiente de los actos que haya realizado en vida, lo que demuestra para Keith<sup>106</sup> que la transmigración y la teoría del *karman* se configuraron en un principio como dos doctrinas independientes. En todo caso, como depende de su voluntad es evidente que tan sólo elegiría nacer en una de las dos clases superiores. Es decir, aquí se recoge la teoría de la transmigración como un acto voluntario; no obstante, el tono bromista revela un cierto distanciamiento de esta idea<sup>107</sup> y algunos autores observan que se trata de uno de los primeros pasajes en los que se advierte cierta visión negativa de la existencia en este mundo<sup>108</sup>.

#### 4.2.3.3 JUB 4.14.4

En *JUB* 4.14 se recoge otro relato que también se ha relacionado con la transmigración<sup>109</sup>. Un grupo de brahmanes tras vencer a la muerte se encuentran con *brahman*. Él les indica que con el *prāṇa* en su boca se encuentran a sí mismos y a él. De esta forma, aquél que conoce así se establece con ambos pies en las esferas celestiales; pero el texto sigue:

*JUB* 4.14.4

*ya u ha vā evaṃvid asmāl lokāt prāṇi sa prāṇa eva bhūtvā vāyūm apyeti vāyor adhy  
abhrāṇy abhrebhyo 'dhi vṛṣṭim vṛṣṭyāi 've 'maṃ lokam anuvibhavati |*

Por otro lado, aquél que conoce así abandona este mundo. Él, convirtiéndose en *prāṇa*, se va al viento; del viento, a las nubes; de las nubes a la lluvia. Con la lluvia se expande de nuevo sobre este mundo.

<sup>105</sup> § 4.4.3.4.

<sup>106</sup> Keith 1925, II, 577.

<sup>107</sup> Recuérdese la teoría formulada por Witzel 1983 e Ikari 1989 de que la idea de que un antepasado vuelve a nacer en la misma familia es muy antigua; cf. § 2.15.

<sup>108</sup> Windisch 1908, 65ss.; Bodewitz 1996a, 56; Schmithausen 1995, 53. Otros pasajes en los que se observa una actitud negativa frente a la vida son *JUB* 4.26.1 (véase *BĀU* 3.2.10) y, un poco más adelante, *JUB* 4.26.14. En el primero se califican las facultades, órganos y extremidades como "infiernos" (*naraka*), lo que recuerda la imagen griega del cuerpo como una sepultura (σῶμα-σῆμα); cf. Bernabé 1995b; 2011, 115-143. En el segundo se afirma que quien conoce los dos corazones del cielo y de la tierra no parte "sin querer" (*akāma*) de este mundo.

<sup>109</sup> Cf. Bodewitz 1973, 253 n. 22; Klaus 1986, 108; Schmithausen 1995, 60.

Los brahmanes, a pesar de su conocimiento de *brahman* y de sus numerosas recitaciones, fracasan una y otra vez en su intento de encontrar la puerta hacia las esferas celestiales. Finalmente logran por medio de la renuncia (*śrama*), el ascetismo (*tapas*) y una vida acorde a la norma de los *vrātyas* (*vratacaryā*) apoderarse de Indra, quien les revela la fórmula con la que pueden acceder a ellas.

En este pasaje se describe el camino al Más Allá aún como un itinerario integrado, similar al del *JB*, y se insinúa la idea de una nueva muerte en el Más Allá (*punarmṛtyu*)<sup>110</sup> y la Doctrina de los Cinco Fuegos<sup>111</sup>.

Es sorprendente que aparentemente se expande de nuevo sobre este mundo "el que conoce así". Oertel<sup>112</sup> advierte en una nota a su edición del texto que se esperaría una partícula negativa antes de *evamvid* que resalte el contraste entre este camino y el que se describió antes, tal como ocurre en el pasaje paralelo en *KauṣU* 1.2 o como el que se insinúa en *JB* 1.18 y 46. Si los que aceptan esta enmienda del texto tienen razón, éste plantearía dos alternativas determinadas por el conocimiento del fallecido. Sin la negación, en cambio, parece que se presenta una verdadera segunda opción para "quien conoce así". El pasaje no completa la descripción del descenso, no obstante, si, como en el pasaje anterior, volver a la tierra o no depende de la libre elección del fallecido, sería una clara referencia a la transmigración y cerraría el ciclo que sigue el *pitṛyāṇa* basado en la *pañcāgnividyā*. En el caso de que sea un camino marcado por la falta de conocimiento, quedaría abierta la posibilidad de que no se trate de un nuevo nacimiento, sino de una disolución de la individualidad y una expansión en forma de lluvia sobre la esfera inferior. No obstante, cabe señalar que conectar la vuelta del hombre del Más Allá a este mundo con la *pañcāgnividyā* era precisamente el eslabón que faltaba en el *Jaiminīya-brāhmaṇa* para cerrar el ciclo y convertir un ciclo natural en uno transmigratorio<sup>113</sup>.

La meta final tan sólo la alcanzan aquéllos que en una actitud casi guerrera hayan sometido con sus ejercicios espirituales a Indra, quien fue el primero de los dioses en reconocer a *brahman*. En realidad, se observa que las prácticas ascéticas de los *vrātyas* prevalecen, al menos en este pasaje, sobre el conocimiento de los brahmanes.

<sup>110</sup> En *JUB* 3.35.7-8 y 4.28.6, dos pasajes calificados por Horsch 1971, 140 n. 52 como tardíos, se habla explícitamente de superación de *punarmṛtyu* por medio del conocimiento.

<sup>111</sup> § 3.5 y § 3.6.

<sup>112</sup> Oertel 1896, 243.

<sup>113</sup> § 3.7.3.

#### 4.2.4 Aspectos relevantes para la configuración de la teoría del *karman*

##### 4.2.4.1 El traspaso de la responsabilidad

En el *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa* encontramos un relato escatológico curioso: una divinidad sale al paso del fallecido diciendo que por haber cometido actos malos, no tiene derecho a presentarse en este lugar, reservado sólo para los bienhechores. El individuo para justificarse le debe recordar a la divinidad que si realmente le ha visto cometer las malas acciones, le habría tenido que impedir que las cometiera y que, por tanto, la divinidad es la responsable de las acciones. A la divinidad no le queda otro remedio que aceptar que lo que dice es la verdad y por ello no puede echarle.

*JUB 1.5.1-3*

*sā haiṣā khalā devatāpasedhantī tiṣṭhati idaṃ vai tvam atra pāpam akar ṇehaiṣyasi yo vai puṇyakṛt syāt sa iheyād iti | sa brūyād apaśyo vai tvam tad yad ahaṃ tad akaravaṃ tad vai mā tvam nākārayiṣyas tvam vai tasya kartāsīti | sā ha veda satyam māheti satyaṃ haiṣā devatā sā ha tasya neṣe yad enam apasedhet satyam upaiva hvayate |*

Esta misma divinidad del lugar se planta tratando de apartar: "Tú has cometido este mal allí; tú no deberías venir aquí. Sólo aquél que sea realizador de buenas obras, éste puede venir aquí". Que él responda: "Tú has contemplado aquello que he realizado; tú no habrías debido hacerme hacer esto; así que tú fuiste el autor de esto". Ésta, en efecto, sabe: "él me dice la verdad". Esta divinidad es la verdad; ella, por tanto, no tiene la potestad de esto, de echarlo, pues él invoca la verdad".

Aquí se presenta una forma extremadamente fácil de liberarse de todos los pecados: tan sólo hace falta trasladar la responsabilidad a la divinidad<sup>114</sup> e invocar la verdad. Por tanto, el pasaje no se centra en la cuestión de los actos y de sus consecuencias, ni siquiera en la culpabilidad, sino en el tema de la responsabilidad. Incluso los actos malos se quedan sin efecto para quien las ha cometido, si éste se identifica con la verdad como divinidad suprema<sup>115</sup>. El conocimiento permite que el culpable de un acto se libere de sus consecuencias.

<sup>114</sup> La imagen que se transmite de la divinidad recuerda casi la de un ángel de la guarda y uno está tentado a preguntarse si la divinidad con la que se encuentra el fallecido no simboliza en realidad su propio ser superior.

<sup>115</sup> Véase *KauṣU 1.6* donde *brahman* finalmente es identificado con *satyam*.

#### 4.2.5 Resumen de los datos más significativos

Quizá el aspecto más relevante que nos aporta el *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa* es que se exponga en él por primera vez de la transmigración de las almas sin que ésta idea quede ligada de forma alguna a la teoría del *karman*. Una reflexión acerca del acto y sus consecuencias apenas tiene cabida en este imaginario influido, sin duda, por ideas pertenecientes a círculos de hombres que se alejan de la vida en sociedad y que dedican gran parte de su vida a ejercicios de meditación. No obstante, se puede deducir del verso que menciona la vuelta de los *ṛṣis* como guardianes del *Veda* que la tarea que se desempeña en una vida influye también en la siguiente.

Todo es reducido a una única sílaba y toda la atención se centra en rodear su pronunciación con el ardor (*tapas*) como esencia de la creación. Esta meta tan sólo se alcanza si se dirige y se concentra todo el deseo en ella. Por tanto, el deseo es concebido como el motor principal y éste recibe toda la atención. Los actos, en la medida en la que se producen en el mundo exterior, y sus consecuencias son secundarios.

La herramienta principal para alcanzar el estado deseado es el conocimiento. El mecanismo que subyace a toda la literatura brahmánica es válido para todo y, por tanto, también para las buenas y malas obras: el conocimiento adecuado facilita establecer las identificaciones pertinentes y el reconocimiento de éstas permite liberarse de ellas. El conocimiento conduce a la liberación y las identificaciones, tan frecuentes en *brāhmaṇas* y *upaniṣads*, sirven como escalones en este camino.

#### 4.2.6 *Kena-upaniṣad*

La breve *Kena-upaniṣad* recibe su nombre, igual que la *Īśā-upaniṣad*, de su palabra inicial<sup>116</sup>. La primera parte está escrita en verso; por ello suele incluirse entre las *upaniṣads* del segundo grupo de las más antiguas. A pesar de ello comento brevemente aquí algunos aspectos, ya que forma parte del *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa* y se recoge en *JUB* 4.18-21.

En los dos primeros *khaṇḍas*, escritos en verso, se describe a *brahman* como el ser que es incognoscible e inalcanzable para los sentidos. El dilema se presenta para aquéllos que creen que lo perciben pero no se dan cuenta de que no es así y aquéllos que no se dan cuenta de que lo perciben sin percatarse de ello. Sólo los que son capaces de contemplarlo en cada ser alcanzan la inmortalidad.

La segunda parte, *khaṇḍas* 3-4, parece claramente más antigua, tanto por su forma, ya que está escrita en prosa, como por su contenido. En ella se describe la relación de *brahman* con los dioses védicos y se le presenta como un ser espiritual (*yakṣam*<sup>117</sup>) que en cierta medida tiene que demostrar todavía su superioridad sobre los demás dioses<sup>118</sup>. Ni Agni, ni Vāyu son capaces de percibirlo. Tan sólo Indra lo logra con la ayuda de la diosa Umā y se convierte, así, en el primero en reconocer a *brahman*. Al final de la *upaniṣad*, el maestro le explica a su alumno que la enseñanza de esta *upaniṣad* consiste en comprender que "ascesis, autocontrol y acción son sus fundamentos, los *Vedas* sus miembros y verdad su residencia" (*tasyāi tapo damaḥ karmeti pratiṣṭhā vedās sarvāṅgāṇi satyam āyatanam*)<sup>119</sup>.

<sup>116</sup> *Kena* ("¿por quién?"). No obstante, también se la conoce como *Talavakāra-upaniṣad*, por su pertenencia a la escuela *talavakāra* o *jaiminīya* del *Sāmaveda*.

<sup>117</sup> Cf. *AV* 10.7 y 8.

<sup>118</sup> Deussen 1935, 204.

<sup>119</sup> *KenaU* 4.8.

### 4.3 *ChU* 5.3-10 y *BĀU* 6.2

#### 4.3.1 Introducción

Los pasajes que estudiaremos a continuación han sido calificados por Deussen<sup>120</sup> como "den wichtigsten und ausführlichsten Text über die Theorie der Seelenwanderung, den wir in vedischer Zeit besitzen". Aunque la versión de la *BĀU* forme parte de la "sección de restos" (*khilakāṇḍa*), que seguramente fue añadida a la *upaniṣad* en un momento más tardío, existen varios motivos que me inducen a tratarlos en primer lugar. Aparte de ser considerados por muchos la primera formulación de la doctrina, se observa en los dos pasajes, mejor que en ningún otro texto, el esfuerzo que han realizado los autores para integrar la teoría de la transmigración en la tradición védica anterior y para justificarla a partir de ésta<sup>121</sup>. De esta manera combinan la *pañcāgnividyā* con la doctrina de los dos caminos, y, más concretamente, con la descripción del *pitṛyāṇa*. Para ello se sirven de la herramienta empleada con tanta frecuencia y éxito por los brahmanes: la reinterpretación. En consecuencia, el camino de los antepasados, siguiendo la trayectoria de la *pañcāgnividyā*, conduce finalmente al fallecido a una nueva vida en la tierra, una vez que sus méritos han sido consumados por los dioses en la esfera lunar. Sin embargo, no se aclara cómo se mantiene la identidad del individuo a lo largo de las sucesivas transformaciones, ni cuál es el elemento que transmigra y nace de nuevo; temas que, según Halbfass<sup>122</sup>, aparentemente no fueron considerados problemáticos en aquel momento.

Pero vayamos por partes. En primer lugar nos centraremos en el contexto y en los diferentes relatos y elementos que rodean el núcleo de la exposición de la doctrina de la transmigración. En segundo lugar comentaremos sus aspectos fundamentales. Seguiremos el relato de la *ChU*, ya que, como veremos, existen algunos detalles que nos inducen a pensar que –salvo el pasaje *ChU* 5.6-10, que comentaremos más adelante,– se trata de la

<sup>120</sup> Deussen 1963, 137.

<sup>121</sup> Obeyesekere 2002, 8, lo expresa con las siguientes palabras: "There is an attempt to bring the idea of rebirth into the "Vedic" scheme of things" y Horsch 1966, 434, n.2 comenta acerca de *ChU* 5.4.5: "Die Wiedergeburtstheorie tritt uns hier in altertümlicher Form verknüpft mit ritualistischen Vorstellungen entgegen", aunque observa también otras tendencias: "Eine antiritualistische, asketische Tendenz kommt in 5.10.1 zum Ausdruck. Am Ende des Abschnittes tritt ein Śloka auf".

<sup>122</sup> Halbfass 2000, 51.

versión más antigua; no obstante, comentaremos las variantes más relevantes que presenta la versión de la *BĀU*<sup>123</sup>.

#### 4.3.2 El contexto

Tal como refleja Olivelle<sup>124</sup> en un esquema, tanto *ChU* 5.3-10 como *BĀU* 6.2 y *KauṣU* 1 se insertan en un contexto más amplio, que está formado por una serie de relatos y elementos que se combinan de manera distinta en sus diferentes versiones.

El primero es la competición entre los *prāṇas*<sup>125</sup>, el concurso entre las cinco (o seis<sup>126</sup>) facultades o funciones vitales<sup>127</sup>, que se presentan ante *brahman*, para que determine cuál es la más excelente entre ellas. Éstas, para demostrar su relevancia, abandonan sucesivamente el cuerpo del hombre. Al final, cuando las demás facultades se percatan de que el cuerpo no se mantendría con vida si lo abandona el aliento vital, admiten y reafirman la supremacía del aliento vital (*prāṇa*). Por ello, tal como se explica en *ChU* 5.2.15, el conjunto de las facultades se conoce como *prāṇas*.

En segundo lugar, encontramos la descripción de un rito *mantha*, en el que se prepara y se ofrece un brebaje para incrementar las facultades que se quieren potenciar<sup>128</sup>. El núcleo, en todo caso, lo conforma la historia de Śvetaketu en la que se insertan, a su vez, las doctrinas de la *pañcāgnividyā* y de los dos caminos<sup>129</sup>.

Tanto la *ChU* como la recensión *kāṇva* de la *BĀU*<sup>130</sup> presentan en primer lugar la competición entre las facultades vitales. La *ChU* presenta en segundo lugar la historia de Śvetaketu y en tercer lugar el rito *mantha*, al que sigue una discusión acerca de *ātman* y *brahman*, que concluye con una ofrenda a los cinco alientos vitales. La *BĀU*, en cambio, inserta la descripción del rito *mantha* antes del relato, prosigue con una discusión acerca

<sup>123</sup> La versión de la *BĀU* 6.2, no obstante, se recoge en la antología (Texto 5).

<sup>124</sup> Olivelle 1999b, 47ss.

<sup>125</sup> *BĀU* 6.1; *ChU* 5.1.1-5.2.3; *ŚĀ* 9.1-7; *KauṣU* 2.14; véase Bodewitz 1973, 269-275. Bodewitz 1973, 286 n. 33, rechazando la idea de considerar la competición entre los *prāṇas* como una interpolación posterior (Deussen 1935, 132), concluye que parece más reciente la versión de la *BĀU*, por sus innovaciones y su presentación del rito *mantha*.

<sup>126</sup> Según la versión de la *BĀU*.

<sup>127</sup> El habla, la vista, el oído, el intelecto, (el semen) y el aliento vital.

<sup>128</sup> *BĀU* 6.3, *ChU* 5.2.4-9; *ŚĀ* 9.8. En el primer caso se fortalecen las seis facultades del hombre, incluido el semen; en el caso de la *ChU* se dirige principalmente a incrementar la masculinidad.

<sup>129</sup> El cambio en el orden y la adición del semen como sexta facultad en la *BĀU* inducen a suponer que nos encontramos ante dos innovaciones frente a las demás versiones.

<sup>130</sup> La *mādhyandina*, en cambio, comienza con la historia de Śvetaketu y presenta la competición de los *prāṇas* en segundo lugar.



del acto sexual, de la concepción de un hijo, del embarazo y concluye con la descripción de los ritos que acompañan el nacimiento de un hijo.

No cabe duda, de que las variantes en el orden y la composición en semejante conjunto de relatos responden a motivos literarios y teológicos<sup>131</sup>. El quinto capítulo de la *ChU*, que concluye con la ofrenda de comida a los *prāṇas*<sup>132</sup>, gira, según Olivelle<sup>133</sup>, en torno al *prāṇāgnihotra*<sup>134</sup>. La *ChU*, siguiendo una composición más homogénea y acorde con la tradición brahmánica que la *BĀU*, presenta cinco facultades, cinco fuegos y cinco alientos<sup>135</sup>. El concurso entre los *prāṇas* no tiene que ver directamente con el *prāṇāgnihotra*, pero prepara el terreno. Las cinco funciones vitales corresponden a las cinco respiraciones a las que se realizan las ofrendas de alimento en *ChU* 5.19-23 y que están estrechamente relacionadas con el *prāṇāgnihotra*<sup>136</sup>. La ofrenda central es la del alimento en la boca del hombre, un paso significativo hacia una interiorización del sacrificio. El conocimiento de estos rituales protege a su portador de contaminarse con los males de los pecadores cuando entra en contacto con ellos<sup>137</sup>, y provoca que se quemen sus malas acciones y que toda ofrenda se torne en beneficio propio<sup>138</sup>.

Olivelle<sup>139</sup>, basándose en el hecho de que la versión de la *BĀU* concluye con la especulación sobre la sexualidad y el nacimiento de un hijo como su consecuencia última<sup>140</sup>, defiende que en el fondo desarrolla una teología del acto sexual, al que presenta como un sacrificio del fuego. Frente a las versiones del *ŚĀ* y de la *ChU*, la *BĀU* presenta en realidad seis ofrendas y seis fuegos, al introducir el semen (*retas*) como otra ofrenda más y la fertilidad (*prajāti*) como poder suyo, tanto en el concurso de los *prāṇas* como en el rito *mantha*. Como este rito se encuentra al final de la versión de la *BĀU*, se presenta el semen como la quintaesencia de toda la existencia<sup>141</sup>. Además, se establece en *BĀU* 6.4.1-

<sup>131</sup> Bodewitz 1973, 275.

<sup>132</sup> *ChU* 5.18-24.

<sup>133</sup> Olivelle 1999b, 52s.

<sup>134</sup> Sobre el tema del *prāṇāgnihotra* en este contexto, véase Bodewitz 1973, 250s., 269-275, donde discute, además, el intento de Varenne 1960 de rastrear el *prāṇāgnihotra* también en las demás *upaniṣads* antiguas. Bodewitz 2002b, 2s. duda de la conclusión de Olivelle de considerar esta sección de la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* como una exposición de una teología del sexo como un sacrificio.

<sup>135</sup> El número habitual en la tradición brahmánica tanto para los fuegos como para las facultades era de cinco. Es evidente que la alteración del número que presenta la *BĀU* se debe a una innovación.

<sup>136</sup> Bodewitz 1973, 265-269.

<sup>137</sup> Cf. *ChU* 5.10.10; cf. § 4.3.7.

<sup>138</sup> Cf. *ChU* 5.24.3-4; cf. § 4.3.8.

<sup>139</sup> Olivelle 1999b, 48s.

<sup>140</sup> *BĀU* 6.4.

<sup>141</sup> *BĀU* 6.4.1.

3 una correspondencia entre el acto sexual y el sacrificio del Soma<sup>142</sup>. Por otra parte, son significativos los pasajes en los que se afirma que las mujeres se apropian de los méritos del hombre con el que tienen relaciones sexuales o que pierden su virilidad, si él desconoce la verdadera naturaleza del sacrificio del Soma<sup>143</sup>. Finalmente, la *upaniṣad* concluye con una lista de seis rituales relacionados con la procreación.

### 4.3.3 La historia de Śvetaketu

Sin duda, el relato en el que se narra el encuentro de Śvetaketu, el hijo del brahmán Āruṇi, con el rey de los *pañcālas* es uno de los relatos upaniśádicos más conocidos. Aparte de las dos versiones de la historia de *ChU* 5.3 y *BĀU* 6.2.1-8, que presentan pocas variantes<sup>144</sup>, conservamos una tercera en *KauṣU* 1.1-2<sup>145</sup>, con importantes diferencias y que estudiaremos más adelante. Como ya hemos mencionado seguiremos aquí la versión de la *ChU*; no obstante, he recogido los pasajes centrales de la versión de la *BĀU* en la antología final<sup>146</sup>.

El rey Pravāhaṇa Jaivali<sup>147</sup> recibe a Śvetaketu, un joven brahmán que acaba de finalizar sus estudios<sup>148</sup>, y le plantea cinco preguntas en forma de acertijo (*brahmodya*) acerca del destino de los hombres después de la muerte, que el joven no sabe resolver<sup>149</sup>:

<sup>142</sup> El término *ānanda* ("placer") ha ocupado siempre un lugar destacado en la tradición del *YV Blanco*, tal como se observa en *VS* 19.8; 20.9; 30.6, 20; *ŚB* 6.2.2.6; 10.5.2.11; 10.3.5.13; *BĀU* 2.4.11; 3.9.28; 4.1.6; cf. Buitenen 1979; Olivelle 1997, 172. No obstante, véase también *RV* 9.113.6, 11 y *TU* 2.8.

<sup>143</sup> *BĀU* 6.4.3 y 4; cf. Olivelle 1999b, 52. Uddālaka Āruṇi destaca por ser un maestro de estas enseñanzas.

<sup>144</sup> Véase Renou 1955. Estas variantes se deben, según Olivelle 1999b, 47, a razones literarias y no a "accidentes" en su transmisión, lo que complica el esfuerzo mostrado por Renou y otros a reconstruir su arquetipo.

<sup>145</sup> Las tres versiones se estudian en Söhnen 1981; Bronkhorst 1996; Bodewitz 1996a, 2002b y Olivelle 1999b. Olivelle, como la mayoría de los estudiosos, concluye que la comparación de las diferentes versiones sugiere que *BĀU* y *ChU* se han basado en una versión anterior perdida, que ya incluía todos los relatos. Tanto Renou 1955, 97ss., como Bronkhorst y Olivelle conceden más autenticidad a la versión de la *ChU*, puesto que la narración literaria es más elaborada que en la versión de la *BĀU*; Deussen 1935, 139s. y Ruben 1947, 220 y 226, en cambio, consideran más antigua la versión de la *BĀU*. Söhnen 1981, 199, defiende que la *KauṣU*, por la destreza y la coherencia en su narración, refleja un estado más original del relato. Para Olivelle la omisión de la *pañcāgnividyā* por parte de *KauṣU* representa una innovación frente a las demás y, al contrario de lo que propone Söhnen, no demuestra que sea la más antigua. Sobre la datación de *KauṣU* 1.2, cf. § 4.6.1.

<sup>146</sup> Cf. Texto 5.

<sup>147</sup> Según la *KauṣU* el nombre del personaje que instruye al joven brahmán es Citra Gāṅgyāyani o Gārgyāyani, cuya pertenencia a la casta de los brahmanes se ha puesto en duda.

<sup>148</sup> En *ChU* 6.1.1-2 se afirma que Śvetaketu ha pasado un periodo de estudios de doce años.

<sup>149</sup> Sobre el cambio en el orden de las preguntas, cf. el esquema de Olivelle 1999b, 54-57, en el que presenta de forma paralela la historia en sus tres versiones dividida en 39 unidades narrativas.

ChU 5.3

*Śvetaketuḥ hāruṇeyaḥ pañcālānāṃ samitim eyāya | taṃ ha pravāhaṇo jaivalir uvāca | kumārānu tvā aśiṣat piteti | anu hi bhagava iti ||*

[1] Śvetaketu, el hijo de Āruṇa, se presentó un día a la asamblea de los pañcālas. Entonces, le dijo Pravāhaṇa Jaivali: "Muchacho, ¿te ha instruido tu padre?". "Así es, venerable", [respondió].

*vettha yad ito 'dhi prajāḥ prayantīti | na bhagava iti | vettha yathā punar āvartanta3 iti | na bhagava iti | vettha pathor devayānasya pitṛyāṇasya ca vyāvartanā3 iti | na bhagava iti ||*

[2] –"¿Sabes adónde se marchan las criaturas desde aquí?"

–"No, venerable".

–"¿Sabes cómo vuelven de nuevo?"

–"No, venerable".

–"¿Conoces el giro de los dos caminos, por el que van los dioses y por el que van los antepasados?"

–"No, venerable".

*vettha yathāsau loko na saṃpūryata3 iti | na bhagava iti | vettha yathā pañcamyām āhutāv āpaḥ puruṣavacaso bhavantīti | naiva bhagava iti ||*

[3] –"¿Sabes cómo el mundo de ahí no se llena?"

–"No, venerable".

–"¿Sabes cómo en la quinta libación las aguas toman voz humana?"

–"En absoluto, venerable".

*athānu kim anu śiṣṭho 'vocathā yo hīmāni na vidyāt | katham so 'nuśiṣṭo bruvīteti | sa hāyastah pitur ardham eyāya | taṃ hovāca ananuśiṣya vāva kila mā bhagavān abravīd anu tvāśiṣam iti ||*

[4] "¿Pero, entonces, cómo declaraste que te habían enseñado? Quien no conozca estas [respuestas] ¿cómo puede afirmar que ha sido instruido?". Éste, profundamente herido, volvió junto a su padre y le dijo: "Sin haberme enseñado realmente me dijiste, venerable, que había sido enseñado por ti".

En la *BĀU* cambia el orden de las preguntas y tanto el diálogo como las preguntas se han desarrollado algo más, sobre todo la pregunta acerca de los dos caminos, que incluye la cita del famoso verso *RV* 10.88.15 cuya interpretación difiere esencialmente

con la que he propuesto para el verso original<sup>150</sup>, ya que en este contexto implica la vuelta de las almas a una nueva vida:

*BĀU* 6.2.2 (final)

*vettho devayānasya vā pathaḥ pratipadam pitṛyānasya vā yat kṛtvā devayānam vā  
panthānam pratipadyante pitṛyānam vā | api hi na ṛṣer vacaḥ śrutam |*

*dve sṛtī aśṛṇavam pitṛṇām | aham devānām uta martyānām |*

*tābhyām idam viśvam ejat sameti | yad antarā pitaram mātaram ceti ||*

*nāham ata ekaṁ cana vedeti hovāca ||*

—¿Conoces, al menos, la entrada del camino que lleva a los dioses o del que lleva a los Padres; aquello que, una vez hecho, los hace entrar por el camino que lleva a los dioses o el que lleva a los Padres? ¿Entonces no has escuchado la palabra del ṛṣi:

'Yo he oído que dos son las vías de los mortales: la de los Padres y la de los dioses.

Por estas dos camina todo lo que se mueve en este mundo, todo lo que hay entre el padre [cielo] y la madre [tierra]' [*RV* 10.88.15]?".

Éste respondió: "Yo no conozco ni siquiera una de las [respuestas]".

La inclusión de la cita védica y el mayor desarrollo literario tanto en este pasaje concreto como en toda la versión paralela de la *BĀU*, pueden interpretarse como claros indicios de que se trata de una elaboración algo posterior.

En todo caso, Śvetaketu, al ver que es incapaz de responder a las preguntas, acude a su padre<sup>151</sup>, su maestro, que también se ve obligado a admitir que tampoco conoce las respuestas. Entonces el maestro brahmán acude a la asamblea<sup>152</sup> del rey para ser instruido

<sup>150</sup> § 2.11.

<sup>151</sup> Olivelle 1999b, 58-64, destaca la actitud arrogante que muestra Śvetaketu tanto hacia el rey como hacia su padre en la versión de la *BĀU*. Śaṅkara comenta que Śvetaketu se presentó ante la asamblea de los pañcālās con actitud arrogante y con la intención de vencerles en el debate. Su actitud contrasta con la afabilidad del rey y la humildad que muestra su padre. En cambio, en la versión de la *ChU*, el tono del rey es mucho más humillante y la conversación entre Uddālaka y el rey es aparentemente más tensa. Volvemos a encontrar la figura de Śvetaketu en la literatura posterior, donde destaca, precisamente, por su arrogancia; incluso, parece que se confunde con la del joven Naciketas en la *KaṭhU*. La imagen del joven Śvetaketu difiere, sin embargo, con la del Śvetaketu mayor que interviene en algunas discusiones con Yājñavalkya. Uddālaka, a su vez, es nombrado como maestro de Yājñavalkya en la lista de maestros de *BĀU* 6.5.3 lo que convertiría a Yājñavalkya y a Śvetaketu en compañeros de estudios (Olivelle 1999b, 67ss.).

<sup>152</sup> Olivelle 1999, 58 n.25 aclara que la *BĀU*, *ChU* y la *KauṣU* emplean respectivamente los términos *pariṣad*, *samiti* y *sadas* para designar esta asamblea y añade que ignora si las variantes se deben a diferencias regionales. Sin embargo, recuerda que *pariṣad* se convierte en la literatura legal en un término técnico para referirse al conclave de diez brahmanes que formulan leyes y prescriben castigos (*GautamaDhS* 9.49; *BaudhDhS* 1.1.7-8) y que Śaṅkara, al comentar *BĀU* 6.3.1, lo interpreta en este sentido. *Samiti*, a su vez, significa "asamblea" en un sentido amplio (cf. Macdonell-Keith 1912, s.v.

como alumno<sup>153</sup> y éste antes de exponerle esta nueva versión de la Doctrina de los Cinco Fuegos y de la doctrina de los dos caminos le asegura, según la *ChU*, que precisamente esta enseñanza les ha permitido a los *kṣatriyas* a mantenerse en el poder:

*ChU* 5.7.3-5

*yathā mā tvam gautamāvadah | yatheyam na prāk tvattaḥ purā vidyā brāhmaṇān gacchati  
| tasmād u sarveṣu lokeṣu kṣatrasyaiva praśāsanam abhūd iti |*

"Tal como me declaraste, Gautama, esta enseñanza no se ha dirigido a ningún brahmán con anterioridad a ti; pues gracias a ella en todos los lugares el gobierno correspondió exclusivamente a la nobleza".

En la *BĀU*, en cambio, el rey le pide disculpas por ser él, un *kṣatriya*, quien instruye a un brahmán<sup>154</sup>:

*BĀU* 6.2.8

*sa hovāca tāthā nas tvam Gautama māparādhas tāva ca pitāmahā yātheyām vidyētāḥ  
pūrvaṃ nā kāsminś canā brāhmaṇā uvāsa | tāṃ tv āhām tūbhyam vakṣyāmi | kó hí  
tvaivām brúvantam árhati pratyākhyātum iti ||*

Él [Pravāhaṇa Jaivali] dijo entonces: "Tú no te enfades con nosotros, Gautama, igual que tus Padres, pues esta enseñanza en el pasado no ha residido nunca en ningún brahmán. Sin embargo, yo te la voy a exponer a ti, pues ¿quién sería capaz de no explicártelo, cuando hablas así?

Estos dos pasajes, que introducen la exposición de la doctrina de la transmigración de las almas, son, sin duda, claves a la hora de dilucidar de dónde surge esta doctrina. En ambos casos se declara que la doctrina procede del conocimiento que se transmite en círculos *kṣatriyas* y que es desconocida por los brahmanes. En la *ChU* incluso se afirma

"samiti"). Sobre la interpretación de *sadas* en *KauṣU* 1.1 como una asamblea o audiencia y no como una reunión ritual, véase también Renou 1948, 15 n. 16 y Bodewitz 2002b, 10 n. 6.

<sup>153</sup> Las palabras que pronuncia Āruṇi según *BĀU* 6.2.7 son: *upaimy aham bhavantam iti* ("yo me acerco ante su eminencia"). En *KauṣU* 1.1 Āruṇi lleva una tea como señal que se acerca a Citra como un alumno y pronuncia la fórmula *upāyānīti* ("pueda yo acercarme"). Sobre esta fórmula que tiene que pronunciar el alumno y la aparente falta de un ritual de iniciación en las *upaniṣads*, concretamente en *BĀU* 6.2.7, véase Bronkhorst 1996, quien resume la bibliografía anterior e insiste en que los pasajes upaniśádicos no constituyen la evidencia de que bastaba con pronunciar unas palabras para convertirse en alumno.

<sup>154</sup> Sobre el tema de un *kṣatriya* que instruye a un brahmán, cf. § 4.1.2.3 y recuérdese las enseñanzas que se desarrollan en *ChU* 5.11-24 son también presentados por dos *kṣatriyas*, Jaivali y Áśvapati, por ser desconocidas para los brahmanes. También en *KauṣU* 4.1-19 se relata cómo el orgulloso Bālāki es vencido e instruido por el rey Ajātaśatru.

que este conocimiento les ha permitido conservar la soberanía en los pueblos. El motivo de un *kṣatriya* instruyendo a un *brahmán* falta en los pasajes del *JB* que representan los antecedentes de las doctrinas que se exponen a continuación, pero aparece de manera muy señalada en *ŚB* 11.6.2, donde Janaka se encuentra con tres brahmanes, entre ellos Śvetaketu y Yājñavalkya, y los interroga acerca del *agnihotra*<sup>155</sup>. Finalmente concluye que su conocimiento no es suficiente ya que desconocen el ascenso, el progreso, el sustento, la satisfacción, la vuelta y el mundo que nace a partir de las libaciones. Yājñavalkya manda a callar a los demás brahmanes ya que recuerda que sería una vergüenza ser puestos en evidencia por un *kṣatriya* y le pide al rey que le explique el *agnihotra*, que resulta ser una forma de *pañcāgnividyā*.

Después de estudiar los antecedentes de esta doctrina en los textos anteriores es evidente que ni la *pañcāgnividyā* ni el concepto de los dos caminos que conducen al Más Allá pueden ser desconocidos para un brahmán, ya que la primera se fundamenta en realidad en el poder mágico del ritual<sup>156</sup>. Por tanto, es de suponer que el joven brahmán también las conocía. Las preguntas, sin embargo, van más allá, pues implican la posibilidad de que el hombre vuelva a nacer en este mundo, y éste es el matiz que se le escapa al joven brahmán. El rey, al darse cuenta de su incapacidad de responderle a sus preguntas, le expone a su padre por medio de imágenes y conceptos, que necesariamente le tienen que ser conocidos, una doctrina a todas luces nueva para él.

Sin olvidar que son los propios brahmanes quienes han compuesto y transmitido ambas *upaniṣads*, no encuentro razones de peso para dudar de que aquí se expone una doctrina que, al menos para las escuelas brahmánicas tradicionales, o, mejor dicho, según la "versión oficial", es nueva. Insisto en esta idea, puesto que una creencia, una teoría o una doctrina tan sólo se pueden probar como "oficiales", si se nos han transmitido en los textos, y, tal como hemos observado en las secciones anteriores, no hemos encontrado ningún pasaje que desarrolle explícitamente la doctrina de la transmigración de las almas. Esto, sin embargo, no significa que la creencia o incluso la doctrina en sí no hayan sido conocidas nunca antes por un brahmán. Es más: es muy probable que antes de que una doctrina forme parte de las enseñanzas de una escuela, ésta haya sido aceptada por un maestro destacado o incluso por una serie de maestros que la habrían transmitido de unos a otros.

<sup>155</sup> Bodewitz 1996a, 52s.; cf. § 3.6.4.

<sup>156</sup> Schneider 1961, 6s. diferencia la *pañcāgnividyā*, surgida del "Geist der brahmanischen Opfermagie", de la doctrina del agua, que atribuye a una corriente de filosofía natural, marcada por un pensamiento racional y que, según él, fue apropiada y sometida por los brahmanes a sus teorías rituales.

Una de las razones para integrarla en las doctrinas brahmánicas puede ser cierta presión social; es decir, es posible que la teoría de la transmigración se hubiera difundido en un círculo lo suficientemente grande de personas para que los brahmanes hubieran visto la necesidad de integrarla en sus enseñanzas, con objeto de seguir asegurando su supremacía espiritual. En este sentido se puede hablar de una nueva adaptación de los brahmanes de creencias que en un principio eran ajenas a sus doctrinas. Y en este aspecto los brahmanes demuestran una vez más que son verdaderos maestros.

Ya nos hemos referido a la gran influencia de creencias y teorías que proceden de ámbitos más cercanos a la épica y a la sabiduría popular en la filosofía que se plasma en las *upaniṣads*, y veremos más adelante cómo incluso la exposición de Yājñavalkya de la doctrina de la transmigración se basa fundamentalmente en *ślokas*, de origen probablemente no brahmánico y mucho más cercanos al pensamiento de determinados círculos *kṣatriyas* cuyo poder aparentemente se encuentra en aumento.

Sin embargo, este pensamiento, a su vez, está muy próximo a las creencias o enseñanzas de los renunciantes. En consecuencia, en algunas de las *upaniṣads* tan relevantes como la *Śvetāśvatara-upaniṣad* o en la propia *Bhagavadgītā*, en realidad una *upaniṣad* insertada en un poema épico, se observa una fuerte influencia de la épica, estrechamente relacionada con el mundo de los *kṣatriyas* pero también de la sabiduría de los que se retiran de la vida en sociedad.

#### 4.3.4 La *pañcāgnividyā*

El rey comienza su exposición con la descripción de la Doctrina de los Cinco Fuegos. Como ya hemos mencionado, conservamos varias versiones de la *pañcāgnividyā*: *ŚB* 11.6.2.6-10, *JB* 1.45-46 (primera parte), *BĀU* 6.2.9-14, *ChU* 5.4-9 y *KauṣU* 1.2<sup>157</sup>. Es significativo que en todos los casos precede a la exposición de la teoría de los dos caminos que estudiaremos con más detalle en el siguiente apartado. La versión más antigua es aparentemente la del *ŚB* en la que se basa probablemente la exposición algo

<sup>157</sup> Véase Deussen 1935, 138; Bodewitz 1973, 110-123, 249-253; 1996a; Schmithausen 1994 y Olivelle 1999b.

posterior del *JB* que, a su vez, sirve como base de la versión más reciente de la *KauṣU*<sup>158</sup>. Las descripciones de la *ChU* y *BĀU* son prácticamente idénticas<sup>159</sup>.

El punto de partida es el fuego celestial, con el sol como combustible. En él los dioses ofrecen *śraddhā* ("afán religioso, liberalidad en las ofrendas"), según la versión de las *upaniṣads*, o *āpas* ("aguas inmortales"), según la versión del *JB*:

*ChU* 5.4

*asau vāva loko gautamāgniḥ | tasyāditya eva samit | raśmayo dhūmaḥ | ahar arcīḥ |  
candramā aṅgārāḥ | nakṣatrāṇi visphuliṅgāḥ ||*

[1] El Más Allá, en verdad, Gautama, es el fuego. De él, a su vez, el sol es el combustible; los rayos, el humo; el día, la llama; la luna, las brasas; las estrellas, las chispas.

*tasminn etasminn agnau devāḥ śraddhām juhvati | tasyā āhuteḥ somo rājā sambhavati ||*

[2] En este mismo fuego los dioses vierten *śraddhā*<sup>160</sup>; de esta libación surge el rey Soma.

De este primer fuego nace Soma, el alimento de los dioses. Del rayo, el fuego atmosférico, nace la lluvia, que cae sobre la tierra y que, ofrecida en el fuego de la tierra, produce el alimento terrenal<sup>161</sup>. El alimento, a su vez, se ofrece al fuego interior de un hombre donde se convierte en semen<sup>162</sup>. Del quinto fuego, que se produce en el interior de una mujer, nace el embrión o el nuevo ser humano<sup>163</sup>:

<sup>158</sup> Bodewitz 1973, 112s. y Schmithausen 1994.

<sup>159</sup> Sólo hay dos variantes en las que la versión de la *ChU* difiere de la versión de la *BĀU* y concuerda a la vez con la versión del *JB* (*prthivī* como tercer fuego y *vāc* como el cuarto combustible).

<sup>160</sup> Véase el comentario del término *śraddhā* y de la evolución de su significado un poco más adelante (§ 4.3.6).

<sup>161</sup> El concepto del alimento adquiere gran relevancia en la filosofía upaniśádica. En *ChU* 6.5.1 se especifica que cuando esta última forma de alimento es consumida se divide en tres partes: la más material se transforma en las heces, la mediana en carne y la más sutil en mente. En *TU* 3.2 se afirma que los seres nacen de él, viven de él y, cuando mueren, se convierten en él. Según *BĀU* 3.2.10 todo acaba convirtiéndose en alimento para la muerte, que en realidad es el fuego que alimenta el agua y tan sólo evita una segunda muerte quien conozca esto. Ya el antiguo ciclo ritual, que asegura el intercambio entre dioses y hombres, se concibe como un ciclo alimenticio. Los hombres con sus méritos rituales alimentan a los dioses, la lluvia hace crecer a las plantas y las plantas se convierten en alimento para los seres animados. Cf. *ŚB* 10.4.3.9-10 en § 3.5. También los "sobrantes" (*ucchiṣṭa*) de los sacrificios o los restos que el marido deja para su mujer son concebidos como una devolución de los dioses o de los hombres por los favores recibidos (§ 2, n. 1195). Sin pensar específicamente en la religión védica, califica Mariott 1976 el alimento como *code substance*. Sobre la imagen de que unos consumen y otros sirven como alimento y sus implicaciones o aplicaciones sociológicas en época védica y en el hinduismo posterior, véase Witzel 1997c, 509s.

<sup>162</sup> En *ChU* 6.5.1 se afirma que el alimento cuando es consumido se divide en tres partes: lo más grueso se convierte en excremento, la parte mediana se transforma en carne y lo más sutil, en mente. En *TU* 3.2 se recuerda que los seres nacen del alimento, viven gracias a él y se convierten finalmente en alimento, ya que todo lo que vive en este mundo es alimento para la muerte (*BĀU* 3.2.10).

<sup>163</sup> *BĀU* 6.2.13.



*ChU 5.8*

*yoṣā vāva gautamāgniḥ | tasyā upastha eva samit | yad upamantrayate sa dhūmaḥ | yonir  
arciḥ | yad antaḥ karoti te aṅgārāḥ | abhinandā visphuliṅgāḥ ||*

[1] La mujer, Gautama, en verdad, es el fuego; su vagina, el combustible; lo que es excitado, el humo; su útero, la llama; lo que se introduce, las brasas; el placer, las chispas.

*tasminn etasminn agnau devā reto juhvati | tasyā āhuter garbhaḥ sambhavati ||*

[2] En este fuego los dioses vierten el semen. De esta libación surge el embrión.

Para facilitar una visión global de los diferentes elementos que conforman cada uno de los fuegos he resumido en sendas tablas (cf. CUADRO 4 y CUADRO 5)<sup>164</sup> las dos versiones de forma esquemática. Además, he añadido las estaciones que se mencionan en la descripción del *pitṛyāṇa* que comentaremos un poco más adelante<sup>165</sup>.

<sup>164</sup> Compárese con los CUADROS 2 y 3 en § 3.6.4 y § 3.6.5.

<sup>165</sup> Véase también el esquema que presenta Bodewitz 1973, 110s. y el de Schmithausen 1994, 51.

ChU 5.4-9:

	fuego ( <i>agni</i> ):	combustible ( <i>samidh</i> ):	humo ( <i>dhūma</i> ):	llama ( <i>arci</i> ):	brasas ( <i>aṅgārās</i> ):	chispas ( <i>viṣphuliṅgās</i> ):	oblación:	nace:	<i>pitṛyāṇa</i> :
I	Más Allá ( <i>asau lokah</i> )	sol ( <i>āditya</i> )	rayos ( <i>raśmayas</i> )	día ( <i>ahar</i> )	luna ( <i>candramās</i> )	planetas ( <i>nakṣatrāṇi</i> )	fe / entrega ( <i>śraddhā</i> )	Rey Soma ( <i>somo rājā</i> )	espacio etéreo ( <i>ākāśa</i> ) > viento
II	Parjanya ( <i>parjanya</i> )	viento ( <i>vāyu</i> )	nubes de tormenta ( <i>abhra</i> )	relámpago ( <i>vidyut</i> )	trueno ( <i>aśani</i> )	granizo ( <i>hrādunayas</i> )	Rey Soma ( <i>somo rājā</i> )	Lluvia ( <i>varṣa</i> )	viento > lluvia
III	Tierra ( <i>phṛtivī</i> )	año ( <i>saṃvatsara</i> )	espacio ( <i>ākāśa</i> )	noche ( <i>rātri</i> )	direcciones ( <i>diśa</i> )	direcciones intermedias ( <i>avāntaradiśas</i> )	lluvia ( <i>varṣa</i> )	alimento ( <i>anna</i> )	lluvia > alimento
IV	hombre ( <i>puruṣa</i> )	habla ( <i>vāc</i> )	respiración ( <i>prāṇa</i> )	lengua ( <i>jihvā</i> )	vista ( <i>caṅśus</i> )	oído ( <i>śrotra</i> )	alimento ( <i>anna</i> )	Semen ( <i>retas</i> )	alimento > semen
V	mujer ( <i>yoṣā</i> )	vagina ( <i>upastha</i> )	lo que es excitado ( <i>yad upamantrayate</i> )	útero ( <i>yoni</i> )	lo que penetra ( <i>yad antaḥ karoti</i> )	placeres ( <i>abhinandās</i> )	semen ( <i>retas</i> )	embrión ( <i>garbha</i> )	embrión / ser humano
(VI)	fuego cremación							vuelta al origen	

CUADRO 4

BĀU 6.2.9-14:

	fuego ( <i>agni</i> ):	combustible ( <i>samidh</i> ):	humo ( <i>dhūma</i> ):	llama ( <i>arcis</i> ):	brasas ( <i>aṅgārās</i> ):	chispas: ( <i>viṣphulingās</i> ):	oblación:	nace:	<i>pīṭryāṇa</i> :
I	Más Allá ( <i>asau lokās</i> )	sol ( <i>āditya</i> )	rayos ( <i>raśmayas</i> )	día ( <i>ahar</i> )	K: direcciones ( <i>dīśas</i> ) M: luna ( <i>candrāmās</i> )	K: direcciones intermedias ( <i>avantāradīśas</i> ) M: estrellas ( <i>nākṣatrāṇi</i> )	fe / entrega ( <i>śraddhā</i> )	Soma ( <i>soma</i> )	espacio ( <i>ākāśa</i> ) > viento
II	Parjanya ( <i>parjanya</i> )	año ( <i>samvatsara</i> )	nubes ( <i>abhrāṇi</i> )	relámpago ( <i>vidyut</i> )	trueno ( <i>aśani</i> )	granizo ( <i>hrādunayas</i> )	K: Rey Soma ( <i>somo rājā</i> ) M: Soma ( <i>sóma</i> )	lluvia ( <i>vṛṣṭi</i> )	viento > lluvia
III	este mundo ( <i>ayaṃ lokas</i> )	tierra ( <i>phṛtivī</i> )	K: fuego ( <i>agni</i> ) M: viento ( <i>vāyú</i> )	noche ( <i>rātri</i> )	K: luna ( <i>candramās</i> ) M: direcciones ( <i>dīśas</i> )	K: planetas ( <i>nakṣatrāṇi</i> ) M: direcciones intermedias ( <i>avantāradīśas</i> )	lluvia ( <i>vṛṣṭi</i> )	alimento ( <i>anna</i> )	lluvia > tierra
IV	hombre ( <i>puruṣa</i> )	boca abierta ( <i>vyātta</i> )	respiración ( <i>prāṇa</i> )	habla ( <i>vāc</i> )	vista ( <i>cakṣus</i> )	oído ( <i>śrotra</i> )	alimento ( <i>anna</i> )	semen ( <i>reta</i> )	
V	mujer ( <i>yoṣā</i> )	vagina ( <i>upastha</i> )	pelos ( <i>lomāni</i> )	útero ( <i>yoni</i> )	lo que se introduce ( <i>yad antaḥ karoti</i> )	placer ( <i>abhinandās</i> )	semen ( <i>retas</i> )	hombre ( <i>puruṣa</i> )	ser humano
(VI)	fuego [cremación] ( <i>agni</i> )	combustible ( <i>samidh</i> )	humo ( <i>dhūma</i> )	llama ( <i>arcis</i> )	brasas ( <i>aṅgārās</i> )	chispas ( <i>viṣphulingās</i> )	hombre ( <i>puruṣa</i> )	hombre resplandeciente ( <i>puruso bhāsvaravarṇa</i> )	

CUADRO 5

A continuación, se inserta en la versión de la *ChU* un pasaje que explica por qué esta descripción de la *pāñcāgnividyā* responde a la quinta pregunta planteada al joven brahmán<sup>166</sup>.

*ChU* 5.9

*iti tu pañcamyām āhutāv āpaḥ puruṣavacaso bhavantīti | sa ulbāṽṛto garbho daśa vā māsān antaḥ śayitvā yāvad vātha jāyate ||*

[1] De esta manera, como se dice, "en la quinta libación las aguas toman voz humana". Envuelto por la placenta el embrión permanece en su interior diez o nueve meses o hasta que nace.

*sa jāto yāvadāyusaṃ jīvati | tam pretam diṣṭam ito 'gnaya eva haranti yata eveto yataḥ sambhūto bhavati ||*

[2] Una vez nacido, vive según su tiempo de vida (*āyusa*). Al fallecido según su destino lo trasladan de aquí realmente al fuego, de donde en realidad ha surgido, a partir del cual nace conformado.

El hombre después de su gestación, de su nacimiento y de su vida es trasladado al punto de partida, al fuego de la pira funeraria.

La *BĀU*, a su vez, presenta este fuego, con el que comienza la descripción del destino del hombre después de la muerte, de manera similar a los cinco fuegos precedentes:

*BĀU* 6.2.13-14

*sa jīvati yāvaj jīvati | atha yadā mriyate ||*

*athainam agnaye haranti | tasyāgnir evāgnir bhavati samit samid dhūmo dhūmo 'rcir arcir aṅgārā aṅgārā viṣphuliṅgā viṣphuliṅgāḥ | tasminn etasminn agnau devāḥ puruṣaṃ juhvati | tasyā āhuteḥ puruṣo bhāsvavaravarnaḥ sambhavati<sup>167</sup> |*

(...) Éste vive mientras vive; y cuando finalmente muere, [14] entonces lo llevan al fuego. Su fuego es el propio fuego; su combustible es el combustible; el humo es el humo; la llama es la llama; las brasas son las brasas; las chispas son las chispas. En este mismo fuego los dioses ofrecen al hombre; de esta libación surge el hombre resplandeciente.

<sup>166</sup> Esta aclaración se hace necesaria, ya que en su exposición de la *pāñcāgnividyā* el rey ha sustituido *āpas* por *śraddhā* como la primera ofrenda y de esta manera las aguas ya no se nombran (Schneider 1961, 4).

<sup>167</sup> *sa jāyate* add. M.

Tan sólo con este último fuego se cierra el círculo. El ciclo se cierra para el hombre en el momento en el que él mismo se convierte en la ofrenda de lo que sería en realidad el sexto fuego. Este último fuego es el fuego por antonomasia que corresponde a Agni Jātavedas de los himnos védicos. En él se ofrece el sacrificio final, considerado el acto culminante de todos los sacrificios realizados en vida: el hombre mismo es entregado al fuego<sup>168</sup>. Así, lo que en un primer momento describía un ciclo cósmico ritual, basado en un ciclo de aguas más antiguo, se ha transformado en un ciclo antropogónico.

Como ya he comentado la *pañcāgnividyā* en el capítulo correspondiente a los *brāhmaṇas*, me limito aquí a recordar algunos aspectos centrales. Observamos, una vez más, la estrecha relación que guardan las aguas y el fuego en la cosmología védica, pues lo que se ofrece al fuego y lo que nace de él es líquido<sup>169</sup>. Y, como acabamos de recordar, sólo esta asociación entre el fuego y las libaciones nos explica por qué la quinta (o la cuarta) pregunta que plantea Pravāhaṇa Jaivali al joven brahmán hace referencia a la Doctrina de los Cinco Fuegos, pues las "aguas", como hemos visto, se refieren a las libaciones de los hombres, que se transforman sucesivamente en Soma, lluvia, alimento y semen, con el que se engendra de nuevo un ser humano<sup>170</sup>, y que hablan en la quinta libación con voz humana<sup>171</sup>. En este sentido es significativo que tanto en la pregunta que le formula el rey como en esta respuesta se menciona las aguas (*āpas*) –la primera ofrenda según la versión más antigua del *Jaiminīya-brāhmaṇa*– y no de *śraddhā* –que correspondería a la primera ofrenda de ambas versiones upaniśádicas–, pues nos señala precisamente la clave del cambio sustancial de la *pañcāgnividyā*. Las aguas, como ofrenda, se vierten como un elemento externo. *Śraddhā*, tal como es concebido aquí, implica la esencia del propio hombre<sup>172</sup>, lo que permite cerrar el círculo.

<sup>168</sup> Ya en el himno *RV* 10.16 hemos visto cómo Agni es el encargado de transportar al mundo de los inmortales y convertir el cadáver del fallecido en un cuerpo sublime, una vez que todos sus elementos constituyentes, hayan vuelto a sus orígenes.

<sup>169</sup> Como hemos mencionado repetidas veces, la *pañcāgnividyā* se basa en una antigua doctrina de aguas. Recuérdese también la mítica huida de Agni a las aguas (§ 2.4.2). Sobre la formación de esta doctrina, véase § 3.6.1; Bodewitz 1973, 243-253; 1996a, 51-53 y Kahle 2011a.

<sup>170</sup> Encontramos en diferentes textos diferentes variantes de cadenas que describen la transformación de la lluvia > plantas > alimento > semen > descendencia (*KauṣB* 2.5.4-13; *ŚB* 11.6.2.6-10; *AA* 2.1.3) o en el hombre (*TU* 2.1; *BĀU* 6.4.1) o en ganado (*ŚB* 3.7.4.4.). La luna también se concibe como el origen del semen en pasajes como *ŚB* 6.1.2.4 o 11.6.2.6-10.

<sup>171</sup> Queda claro que el rey se refiere en realidad a la doctrina brahmánica del *JB* 1.45 y que Soma actúa como una especie de metonimia de las aguas.

<sup>172</sup> Se trata de la misma esencia que, descendiendo por el *pitṛyāna*, se condensa sucesivamente en elementos más sólidos y que Deussen 1922b, 300s. define como: "das Nämliche, sofern die eigentliche Essenz und sozusagen die Seele des als Opferflüssigkeit (*āpas*) emporsteigenden Werkes (*karman*) der Glaube (*śraddhā*) ist, mit welchem es dargebracht wurde".

En consecuencia, no queda clara la distinción entre alma-cuerpo, sino que aparentemente el ser humano, considerado una ofrenda, se reduce a esta esencia que se transforma en los diferentes elementos. Se ha advertido que ni en este texto ni en *BĀU* 3.2.13 se menciona explícitamente un elemento espiritual que asegura tanto la individualidad como su continuidad<sup>173</sup>. Una escatología que se basa exclusivamente en la *pañcāgnividyā* es, pues, necesariamente limitada y menos desarrollada, incluso, que la información que encontramos en los himnos funerarios del *Ṛgveda* y en sentido estricto tan sólo deberíamos hablar de un ciclo de transformaciones y no de transmigración de las almas.

En todo caso, hasta ahora el rey sólo ha resuelto la cuarta y parcialmente la segunda pregunta de Jaivali Pravāhaṇa; para responder las restantes, combina lo expuesto anteriormente con la teoría de los dos caminos.

#### 4.3.5 Los dos caminos hacia el Más Allá: el *devayāna* y el *pitṛyāna*

En los capítulos anteriores hemos comentado la evolución de la teoría de las dos vías que, según la cosmovisión védica, comunican este mundo con el Más Allá: la vía, que corresponde al camino "de los dioses" (*devānām*) del verso *RV* 10.88.15, por la que se acercan los dioses y todos los inmortales al sacrificio, y por la que se trasladan las ofrendas al mundo de los dioses, y la otra vía, la que hemos denominado "camino de los antepasados" y que corresponde al camino "de los mortales" (*māṛtyānām*), por donde avanza el fallecido siguiendo los pasos de Yama. La teoría de los dos caminos se convierte en las *upaniṣads* un elemento clave en el surgimiento de la doctrina de la transmigración de las almas. El primero conduce hacia la inmortalidad, el mundo de *brahman*, el segundo hacia un nuevo nacimiento sobre la tierra<sup>174</sup>.

La cita del famoso verso ṛgvédico en la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* representa un claro ejemplo de reinterpretación de un pasaje védico marcada por ideas posteriores. En esta ocasión se presupone que *devānām* está coordinado con *pitṛyāna* y no con

<sup>173</sup> § 4.4.2.1; cf. Halbfass 1980, 299; Schmithausen 1995, 44 n. 5.

<sup>174</sup> Otras versiones de la doctrina de los dos caminos se encuentran en *JB* 1.46 (segunda parte), 49-50, *JUB* 3.14.1-6, 3.20ss. y *KauṣU* 2-7; cf. Bodewitz 1973, 52ss.; Schmithausen 1995, 59-68. Más adelante encontramos algunas variantes en *PU* 1.9-10; 5.3-5 (donde se mencionan, en cambio, tres caminos); *MuṇḍU* 1.2.10-11; *MaitU* 6.3 (donde también se describen tres vías); *MBh* 3.2.67ss.; 12.17.14; 12.19.13ss (tres vías); 13.16.45 y *BhG* 8.23-28.

*martyānām*, ya que el rey pregunta explícitamente por el camino "por el que avanzan los dioses" (*devayāna*) y el camino "por el que avanzan los antepasados" (*pitṛyāna*). Tal como se deduce de la exposición posterior, el "camino de los mortales" se ha convertido en camino para aquellos antepasados que vuelven hacia la tierra y no logran incorporarse en el mundo de los dioses.

Es llamativo que se haya preferido esta dicotomía que no concuerda ni con la sintaxis ni con la direccionalidad de la segunda vía, ya que la vía ritual en los textos más antiguos se ha concebido como un camino bidireccional, mientras que el camino de los antepasados conducía en una única dirección. Además, "camino de los mortales", tal como es denominado en el verso del *RV*, sería un nombre mucho más apropiado para lo que pasa a significar. Una explicación podría ser que se había generalizado el uso del nombre *pitṛyāna* para ese segundo camino de dirección única y que conduce al mundo de Yama. Sólo cuando se introduce el concepto de *punarmṛtyu*, se abre, al menos en teoría, la vía hacia un posible retorno. Una segunda explicación sería la de que subyacía de alguna manera la idea de que los antepasados volvían a encarnarse en la misma familia y que por ello el nombre de *pitṛyāna* sería el más indicado. En todo caso, el mundo de los Padres ya se había distanciado notablemente a partir de las *saṃhitās* más recientes y la inmortalidad de los antepasados ya había pasado a representar un tiempo limitado, de modo que, también en esta ocasión sólo había que dar un pequeño paso más para cerrar el ciclo y convertir este segundo camino en una vía que conduce a una nueva vida.

Al final de la época de los *brāhmaṇas* se combina el ciclo del agua con la idea de transmigración<sup>175</sup>. Esto se observa probablemente por primera vez en *JUB* 4.14.3s., donde se afirma que el que no haya adquirido en vida el conocimiento necesario se integra, una vez que se haya convertido en aliento (*prāṇa*), en el viento; del viento pasa a las nubes; de las nubes, a la lluvia y la lluvia se esparce sobre este mundo. El texto no menciona las plantas, el alimento y el semen, de modo que el ciclo no se cierra completamente o, al menos, de forma explícita.

El rey, una vez que ha expuesto la nueva variante de la Doctrina de los Cinco Fuegos, pasa a describir la doctrina de los dos caminos que conducen al Más Allá, el *devayāna* y el *pitṛyāna* que había mencionado en primer lugar y por los que había preguntado al joven brahmán más específicamente en su tercera (o quinta<sup>176</sup>) pregunta:

<sup>175</sup> Frauwallner 1953, 49ss.; Schneider 1961; Klaus 1986, 107s.

<sup>176</sup> *BAU* 6.2.2.

ChU 5.10.1-2

*tad ya itthaṃ viduḥ | ye ceme aranye śraddhā tapa ity upāsate | te arcīṣam abhisambhavanti | arcīṣo 'haḥ | ahna āpūryamāṇapakṣam | āpūryamāṇapakṣād yān ṣaḍ udaññ eti māsāṃs tāt || māsebhyaḥ saṃvatsaram | saṃvatsarād ādityam | ādityāc candramasam | candramaso vidyutam | tat puruṣo 'mānavaḥ | sa enān brahma gamayati | eṣa devayānaḥ panthā iti ||*

[1] Los que así lo conocen, aquéllos que en la selva veneran: "la entrega personal (*śraddhā*) es *tapas*", éstos confluyen en la llama; de la llama, en el día; del día en el periodo de la luna creciente; del periodo de la luna creciente, en los seis meses en los que [el sol]<sup>177</sup> se mueve hacia el norte; [2] de estos meses, en el año; del año, en el sol; del sol, en la luna; de la luna, en la [esfera] del relámpago. Ahí, es un ser (*puruṣa*) no humano el que los conduce a *brahman*. Éste es el camino que conduce hacia los dioses<sup>178</sup>.

Después de presentar el camino que conduce a una verdadera inmortalidad, el rey describe la vía que también conduce al fallecido al Más Allá, pero que desemboca finalmente en una nueva vida:

ChU 5.10.3-6 (comienzo)

*atha ya ime grāma iṣṭāpūrte dattam ity upāsate | te dhūmam abhisambhavanti | dhūmād rātrim | rātrer aparapakṣam | aparapakṣād yān ṣaḍ dakṣiṇaiti māsāṃs tāt | naite saṃvatsaram abhiprāpnuvanti || māsebhyaḥ pitṛlokaṃ | pitṛlokād ākāśam | ākāśāc candramasam | eṣa somo rājā | tad devānām annam | taṃ devā bhakṣayanti || tasmin yavātsampātam uṣitvā athaitam evādhvānam punar nivartante yathetam | ākāśam | ākāśād vāyum | vāyur bhūtvā dhūmo bhavati | dhūmo bhūtvābhraṃ bhavati || abhraṃ bhūtvā megho bhavati | megho bhūtvā pravarṣati |*

[3] En cambio, aquéllos que aquí en la aldea veneran: "la entrega [consiste en] ofrendas y donaciones", éstos pasan al humo; del humo, a la noche; de la noche, a la segunda mitad del mes<sup>179</sup>; de la segunda mitad del mes, a los meses en los que [el sol] se mueve hacia el sur. Éstos no alcanzan el año. [4] De los meses [alcanzan] el mundo de los Padres; del mundo de los Padres, el espacio etéreo; del espacio etéreo, la luna. Éste es el rey Soma. Éste es el alimento de los dioses. Los dioses lo consumen<sup>180</sup>. [5] Tras permanecer ahí

<sup>177</sup> Al contrario de la versión paralela, no se menciona al sol (*āditya*) explícitamente, aunque es evidente que se describe el movimiento del curso del sol.

<sup>178</sup> Cambio aquí intencionadamente mi traducción del término *devayāna*, pues ya no es el camino por el que avanzan los dioses, si no exclusivamente la vía que conduce hacia ellos.

<sup>179</sup> En la *BĀU* se emplea el término *apakṣīyamāṇapakṣa* ("periodo de la luna menguante").

<sup>180</sup> *BĀU*: *té candrām prāpyānnaṃ bhavanti | tāṃs tātra devā yāthā sōmam rājānam āpyāyasva āpakṣīyasvéty evām enāṃs tātra bhakṣayanti |* ("Una vez que han alcanzado la luna se convierten en



mientras quedaba un resto, retornan de nuevo por el mismo camino por el que habían ido al espacio etéreo; del espacio etéreo al viento. Tras convertirse en viento, se convierten en humo; tras convertirse en humo, se convierten en nube; [6] tras convertirse en nube, se convierten en nube de lluvia; tras convertirse en nube de lluvia, llueven sobre la tierra.

El camino de vuelta se complica según la versión de la *ChU* y el pasaje concluye con una serie de imágenes y conceptos que muy probablemente fueron añadidos en una época más tardía. En consecuencia, completo aquí la descripción del retorno del *pitṛyāṇa* a la tierra con el texto correspondiente de *BĀU* 6.2.16, de nuevo más sencillo y coherente, y reservo el pasaje ampliado de la *Chāndogya-upaniṣad* para un comentario posterior.

*BĀU* 6.2.16

*tēsām yadā tát paryavaity áthemám evākāsám abhinīspadyanta ākāśād vāyūṃ vāyór  
vr̥ṣṭīm vr̥ṣṭéh pr̥thivīm | té pr̥thivīm prāpyānnaṃ bhavanti | te punaḥ puruṣāgnau  
hūyante<sup>181</sup> tato yoṣāgnau jāyante | lokān pratyuthāyinas<sup>182</sup> tá evám evānupárivartanté |*

Cuando esto se les acaba, de nuevo pasan a este espacio etéreo, del espacio al viento, del viento a la lluvia, de la lluvia a la tierra. Una vez que alcanzan la tierra se convierten en alimento. De nuevo son ofrecidos en oblación en el fuego del hombre. Nacen después en el fuego de la mujer. Elevándose una y otra vez a los diversos mundos recorren así su ciclo.

Las primeras etapas a partir de la pira funeraria son paralelas en ambos caminos, pero siempre por el lado opuesto. Es decir, mientras unos pasan al humo, los otros pasan a la llama; mientras unos pasan a la noche, los otros pasan al día, y así sucesivamente. El primer paso ya es decisivo y además implica un profundo cambio de pensamiento filosófico. Según el antiguo ciclo cósmico-ritual, las ofrendas llegan hacia los dioses a través del humo. Ahora los que se limitan a realizar las ofrendas, "los que conquistan los mundos con sacrificio, donación y ascetismo" (*ye yajñena dānena tapasā lokāñ jayanti*)<sup>183</sup> —precisamente los que según la literatura ritualista tenían más posibilidades de alcanzar la inmortalidad en el cielo<sup>184</sup>— son los que se quedan atrás, se convierten en

alimento. Allí los dioses, diciendo como al rey Soma: "¡crece!" y "¡mengua!", se van alimentando de ellos"); recuérdese la mención de la copa de Soma en la luna en *RV* 10.85.5.

<sup>181</sup> *te punaḥ puruṣāgnau hūyante* om. M.

<sup>182</sup> *lokān pratyuthāyinas* om. M.

<sup>183</sup> *BĀU* 6.2.16.

<sup>184</sup> Recuérdese que según los autores de los *brāhmaṇas* el hombre se construía su nuevo ser con sus ofrendas y con la celebración de los rituales (§ 3.3.2.3).

alimento para los dioses y, siguiendo el ciclo, caen de nuevo en forma de lluvia en la tierra, donde se transforman en alimento para el hombre, en semen y nacen de nuevo como seres humanos. El mero acto de quemar ofrendas y verter libaciones en el fuego ya no conduce hacia las esferas celestiales más allá del sol. La llama, el primer paso hacia el mundo de *brahman*, tan sólo la alcanza quien venera la verdadera *śraddhā* o la practica como un ejercicio ascético (*tapas*)<sup>185</sup>. Es el verdadero conocimiento interiorizado y transformado en una actitud el que abre esta vía marcada por la luminosidad, el crecimiento y el movimiento ascendente, y la que transforma al hombre terrenal en un hombre espiritual y lo conduce finalmente a la esfera de *brahman*; aunque el último paso no puede ser dado por el fallecido, sino que es guiado por un ser espiritual<sup>186</sup>.

El día, el periodo de la media luna creciente y los meses en los que el sol avanza hacia el norte, son espacios temporales que se relacionan con los dioses, mientras que los momentos contrarios se asocian al mundo de los Padres<sup>187</sup>. Es sólo al llegar al sol, cuando se abandona definitivamente el mundo temporal, mortal y material. Finalmente, el *puruṣa* "sobrehumano" o "hecho de mente" recoge a las almas en la esfera del relámpago<sup>188</sup> y las conduce al mundo de *brahman*.

Aparentemente no se distinguía entre esferas temporales y espaciales, puesto que el sol y la luna parecen propiamente estaciones en el camino, mientras que el día, el periodo de la media luna creciente o el medio año en el que el sol se mueve hacia el norte son en realidad indicaciones temporales que marcan la ruta o la tendencia, pero no propiamente un lugar<sup>189</sup>. Tampoco el mundo de los dioses ni el mundo de los *pitara*s son espacios definidos, pues parece que se trata más bien de esferas que incluso se pueden relacionar con el sol o la luna, como el mundo de los hombres se asocia con la tierra.

Aparte de las ya señaladas, son pocas las variantes entre las versiones de la *ChU* y de la *BĀU*. Cambia ligeramente el orden de las estaciones por las que transitan los

<sup>185</sup> Sobre esta variante entre los textos y el significado de *śraddhā*, véase el siguiente apartado.

<sup>186</sup> Deussen 1935, 508 n. 2, considera *mānasa* ("hecho de mente, espiritual") una forma corrupta de *amānava* ("no humano") de la versión del *ChU*. Nirukta *Par.* 2.9 sostiene que alude al propio ser humano transformado en un ser puramente espiritual; Windisch 1908, 73 n. 4 recuerda que Buda nace de esta forma para no herir a su madre. Keith 1925, 578 recoge las citas anteriores y añade que nada seguro se puede afirmar sobre esta imagen. La idea de que el paso final no puede ser dado por uno mismo, no obstante, la encontramos también en textos posteriores, donde se describe que este último paso depende de la gracia divina (véase *KaṭhU* 2.23 y el comentario en § 4.7.2).

<sup>187</sup> Sobre esta división entre una vía luminosa y otra oscura, véase *VādhS* 4.28 a (*AO* 6, 133), donde la mitad oscura del año, del mes (*avāchannāparapakṣa*, cf. *JB apocchantīpakṣa*) y del día se relaciona con los Padres. También en *ŚB* 2.1.3.1ss. tres estaciones se asocian con los Padres y tres con los dioses; cf. Bodewitz 1973, 121, n. 22.

<sup>188</sup> La esfera del relámpago se encuentra, según la cosmología brāhmánica, más allá del sol y de la luna, cf. § 3, n. 209.

<sup>189</sup> El aspecto espacial de estas indicaciones parece haberse perdido en *BhG* 8.24.

fallecidos: en la *BĀU* se omite el paso por el año y la luna, y el fallecido avanza directamente a la esfera de los dioses –que, a su vez, no se menciona en la *ChU*–, desde la que pasa al sol y de donde accede a la región del relámpago. La *ChU* presenta un orden aparentemente más confuso: en el transcurso del *devyāna* la luna se encuentra más allá de la esfera solar; en la descripción del *pitṛyāṇa*, en cambio, se convierte en una estación clave que, como se afirma explícitamente y como es esperable, no se encuentra más allá del año, la frontera entre el mundo mortal e inmortal. Esto, sin embargo, corresponde a la cosmología que se expresa en los *brāhmaṇas*<sup>190</sup>, según la cual alterna la posición con el sol. La luna puede cambiar de esferas, la luna llena se acerca a la esfera del fulgor, mientras que la luna menguante vuelve al mundo mortal y se sitúa en las esferas inferiores. En todo caso, la *BĀU* parece, como en otras ocasiones, más alejada del lenguaje ritualista, más coherente en sí y con el pensamiento upaniśádico: a la luna sólo se dirigen los que avanzan por el *pitṛyāṇa*, en el camino de los que acceden al *devayāna* no se menciona y éstos pasan de los meses a la esfera de los dioses, que como seres inmortales rozan las esferas superiores, pero que aparentemente ya no pertenecen a las esferas puramente espirituales. El sol sustituye en esta versión al año como frontera entre estas esferas. Más Allá del sol se expande la esfera del relámpago. En el mundo, ahora puramente espiritual, el recién llegado necesita la ayuda de un guía, un ser completamente espiritual (*mānasa*), quien lo conduce hacia la esfera más elevada de *brahman*. Es curioso que, aunque en la frase que describe la situación de aquéllos que han alcanzado el mundo de *brahman* se afirme que no vuelven de estas esferas, se hable de una permanencia durante "largos periodos" (*parāḥ parāvato*)<sup>191</sup>. En la *BĀU* se omite la última frase en la que se denomina esta vía *devayāna*.

A la hora de combinar la *pañcāgnividyā* con la descripción del *pitṛyāṇa* observamos que en realidad la teoría de los dos caminos, partiendo de la pira funeraria, sigue describiendo el paso hacia el Más Allá. La Doctrina de los Cinco Fuegos, en cambio, marca el camino de vuelta a la tierra siguiendo el ciclo del agua. También en esta ocasión observamos que en la *BĀU* las sucesivas transformaciones concuerdan casi completamente con los diferentes fuegos, mientras que son más los diferentes elementos o estados de agregación que se mencionan en la *ChU* que las etapas que corresponden en el fondo a las transformaciones de la *pañcāgnividyā*. Por tanto, no queda claro que el camino de vuelta sea efectivamente el mismo que el de ida, tal como se afirma en *ChU*

<sup>190</sup> Bodewitz 1982; Klaus 1986, 57.

<sup>191</sup> *BĀU* 6.2.15 (final).

5.10.5 ya que éste es mucho más naturalista o elemental. En realidad la esencia, conforme se va acercando de nuevo a la tierra, se va condensando con cada transformación, al pasar al espacio etéreo y convertirse sucesivamente en viento, humo, nube, nube de lluvia, lluvia y diferentes clases de plantas<sup>192</sup>.

En el relato de la *BĀU* se nombra las plantas como una estación más hacia un nuevo nacimiento del ser humano. La esencia sutil pasa por ellas, pero no las convierte en seres animados. La redacción de la *ChU* en este sentido es mucho más detallada e introduce aspectos nuevos que comentaremos más adelante<sup>193</sup>. En todo caso queda claro que la versión de la *BĀU* destaca de nuevo por una mayor coherencia y una mejor compenetración de las diferentes imágenes presentadas<sup>194</sup>, un indicio de que puede haber sido redactada en un momento algo posterior. Sin embargo, parece imposible distinguir con precisión las diferentes fases de formulación cronológicamente, ya que las imágenes arcaicas siguen impactando e influyen sobre estados más recientes de la evolución espiritual<sup>195</sup>.

En las versiones upaniśádicas se observa un rechazo claro del ritualismo védico como mecanismo que preserva el orden cósmico y facilita el intercambio entre dioses y hombres, puesto que ahora es descrito como un proceso que mantiene al hombre en un estado de ignorancia acerca de su verdadera naturaleza, lo que le retiene en la cadena de alimento para los dioses<sup>196</sup>, que a su vez se han visto degradados. La única diferencia entre unos hombres y otros es que, dependiendo de la cantidad de méritos rituales acumulados, permanecen más o menos tiempo en esta esfera. Tal como lo concluye Obeyesekere<sup>197</sup>, el esquema que presenta Jaivali Pravāhaṇa se inserta plenamente en la soteriología innovadora de las *upaniṣads* y rompe con la primacía del sacrificio. El camino de los antepasados, tan ansiado por los ritualistas brahmánicos, ya no conduce a un lugar paradisíaco donde el fallecido se reúne con sus familiares, sino que es rebajado a una estación temporal en el ciclo de transmigración.

<sup>192</sup> *ChU* 5.10.5-6. Sobre el proceso de condensación, véase Deussen 1922, 303.

<sup>193</sup> § 4.3.7. Para un estudio de esta cuestión en el budismo primitivo, véase Schmithausen 1991 y 2009.

<sup>194</sup> Klaus 1986, 111.

<sup>195</sup> Horsch 1971, 111 n.15e.

<sup>196</sup> Reat 1977, 168. Sobre este tema véase *BĀU* 1.4.10, donde se describe que el hombre, mientras persiste en su ignorancia y sirve a un dios como a un ser distinto, cumple la misma función para los dioses que el ganado para los hombres. Por ello, según afirma el pasaje, los dioses no tienen ningún interés en que esto cambie. Tan sólo se salva de convertirse en alimento de los dioses el que comprenda que su ser forma parte del Ser Universal.

<sup>197</sup> Obeyesekere 2002, 86.

Una variante interesante del "camino de los dioses" se encuentra en *ChU* 4.10-15. En esta ocasión recibe Upakosala la enseñanza directamente de los fuegos del sacrificio. Al observar que el joven y fiel alumno de Jābāla ha cumplido con sus obligaciones con entusiasmo y habilidad le explican: "*brahman* es el aliento (*prāṇa*); *brahman* es la alegría (*ka*); *brahman* es la apertura (*kha*)"<sup>198</sup>. Él les responde que comprende que *brahman* sea el aliento, pero no que sea la alegría o la apertura. El primero en instruirle es el *gārhapatya*, que le expone:

*ChU* 4.11

(...) *pr̥thivy agnir annam āditya iti | ya eṣa āditye puruṣo dṛśyate so 'ham asmi sa eva aham asmi iti || sa ya etam evaṃ vidvān upāste | apahate pāpakṛtyām | lokī bhavati | sarvam āyur eti | jyog jīvati | na asya avarapuruṣāḥ kṣīyante | upa vyaṃ taṃ bhuñjāmo 'smiṃś ca loke amuṣmiṃś ca | ya etam evaṃ vidvān upāste ||*

"La tierra, el fuego, el alimento, el sol", dice, "yo soy esa persona que se distingue en el sol, de modo que yo soy [todo esto]". Quien conociendo así venera esto, éste se deshace de su mal comportamiento, obtiene un lugar, agota todo su tiempo de vida, vive durante mucho tiempo. Sus descendientes no desaparecen. Nosotros servimos en este mundo y en el Otro Mundo al que conociendo así venera esto".

El siguiente fuego que toma la palabra es el *anvāhāryapacana*, el fuego sacrificial que está al sur, que, después de revelarle que representa las aguas, las direcciones, las estrellas y la luna, y que él es la persona que se distingue en la luna, sigue con las mismas palabras pronunciadas ya por *gārhapatya*. El esquema se repite con el tercer fuego, el *āhavanīya*, que revela ser el hombre en el relámpago, que abarca *prāṇa*, el espacio (*ākāśa*), el cielo (*diaus*) y el propio relámpago (*vidyut*).

Después de comunicarle los fuegos al joven Upakosala este conocimiento de ellos y del *ātman* (*asmadvidyā cātmavidyā*), le indican que lo demás se lo tiene que comunicar su maestro<sup>199</sup>. Éste le confirma que los fuegos le han explicado los diferentes mundos, pero el conocimiento que le promete él es el que se conoce como lo que provoca que un acto malo (*pāpaṃ karma*) ya no se adhiera a él, de la misma manera que el agua no se pega a una hoja de una flor de loto<sup>200</sup>:

<sup>198</sup> *ChU* 4.10.4.

<sup>199</sup> Un ejemplo más de que el último paso tan sólo se puede dar con la ayuda de un maestro.

<sup>200</sup> *ChU* 4.14.

ChU 4.15.5

*atha yad u caivāsmiñ chavyaṃ kurvanti yadi ca nārciṣam evābhisambhavanti | arciṣo 'haḥ | ahna āpūryamāṇapakṣam | āpūryamāṇapakṣād yān ṣaḍ udaññ eti māsāṃs tāt | māsēbhyaḥ saṃvatsaram | saṃvatsarād ādityam | ādityāc candramasam | candramaso vidyutam | tat puruṣo 'mānavaḥ | sa enān brahma gamayati | eṣa devapatho brahmapathaḥ | etena pratipadyamānā imaṃ mānavam āvartaṃ nāvartante nāvartante||*

En efecto, si celebran un funeral en su honor como si no, alguien como él pasa a la llama; desde la llama, al día; desde el día, al periodo de la luna creciente; desde el periodo de la luna creciente, a los seis meses en los que [el sol] se mueve hacia el norte; de estos meses, a al año; del año, al sol; del sol, a la luna; de la luna, a la [esfera] del relámpago. Ahí, es un ser (*puruṣa*) no humano el que los conduce a *brahman*. Ése camino de los dioses (*devapatha*) es el camino de *brahman*. Los que avancen por él no vuelven a este giro humano, no vuelven.

Este texto, en el que se describe el *devayāna* con exactamente las mismas palabras que en ChU 5.10.2, se centra en las tres últimas estaciones, no obstante, abarca por medio de las identificaciones también todos los demás elementos. Si se compara ambas versiones, se observa un velado pero claro rechazo de las posiciones de los renunciantes por parte de los defensores del ritualismo brahmánico. Ya la afirmación inicial, de que *brahman* es vida y alegría choca con algunas posiciones de los ascetas. Es evidente que este pasaje se inserta dentro del brahmanismo más ortodoxo. Sin entrar en la cuestión de cuál de los dos pasajes es más antiguo, se puede interpretar la relativización de la importancia del fuego de la pira funeraria<sup>201</sup> como un indicio de que se trate de un texto algo posterior, y, por tanto, de una respuesta de representantes de los círculos más ortodoxos a una formulación menos ritualista como la que encontramos en ChU 5.10. El conocimiento es revelado por los propios fuegos sacrificiales que han observado en el alumno la habilidad y el interés por cumplir con sus obligaciones rituales, y las promesas corresponden plenamente con las metas que se formulan como deseos desde los himnos védicos: larga vida, descendencia y, algo posterior, prepararse una nueva existencia en el Más Allá por medio de las ofrendas. Tampoco la idea de que el cumplimiento ritual purifica y elimina el mal comportamiento (*pāpakṛtyā*) o que el conocimiento adecuado evita que la mala actuación se pegue a él es realmente nueva; es más, todo indica que aquí se valora incluso el concepto antónimo de *punyakṛtyā* desde el punto de vista ritual.

<sup>201</sup> En este pasaje se dice en el fondo que en realidad no importa si el fallecido es incinerado o no.

En *PU* 1.9-10 se describen de nuevo las dos vías, y observamos que esta versión bastante posterior presenta pocos cambios frente a las que acabamos de comentar. La luna se establece como la esfera de los Padres y de la materialidad caduca; el sol, como la esfera superior de la inmortalidad en la que residen las fuerzas vitales:

*PU* 1.9-10

*saṁvatsaro vai prajāpatiḥ | tasyāyane dakṣiṇaṁ cottaraṁ ca | tad ye ha vai tad iṣṭāpūrte  
kṛtam ity upāsate te cāndramasam eva lokam abhijayante | ta eva punar āvartante |  
tasmād eta ṛṣayaḥ prajākāmā dakṣiṇaṁ pratipadyante | eva ha vai rayīryaḥ piṭṛyāṇaḥ ||*

En realidad, Prajāpati es el año. Suyas son las dos vías, la del sur y la del norte. Ahora bien, los que veneran "la acción consiste en ofrendas y donaciones", éstos tan sólo alcanzan la esfera lunar. Éstos ciertamente retornan de nuevo. Por esto los sabios visionarios (*ṛṣis*) que desean descendencia emprenden la del sur, pues, en realidad, el camino que conduce hacia los Padres (*piṭṛyāṇa*) es materialista.

*athottareṇa tapasā brahmacaryeṇa śraddhayā vidyayātmānam anviṣyādityam  
abhijayante | etad vai prāṇānāmāyatanam etad amṛtam abhayam etat parāyaṇam |  
etastramāntra punar āvartanta ity eṣa nirodhaḥ |*

En cambio, los que buscan el propio ser (*ātman*) por la [vía] del norte con renuncia, estudio sagrado, entrega y conocimiento, alcanzan el sol. Pues éste, en verdad, es la residencia de los *prāṇas*; él es el inmortal, sin temor; él es el más elevado. Dicen que de él no retornan de nuevo, pues ese es el *nirodha*.

En esta versión un tanto simplificada frente a las más antiguas, se insiste en la idea de que la diferencia entre ambas vías radica en el interior del hombre, en su actitud; el origen ritual de esta doctrina se ha difuminado. El que se fija en la materialidad de los objetos y las acciones vuelve a nacer; el que renuncia a la materialidad, se entrega al estudio y al conocimiento, no retorna a este mundo.

La doctrina de los dos caminos, que se combina en los pasajes comentados con la *pañcāgnividyā*, no deja de concebirse como una doctrina independiente, tal como observamos en pasajes como *KauṣU* 1.2 o incluso *BhG* 8.23-27. En todo caso, así como la exposición de la Doctrina de los Cinco Fuegos presenta pocos cambios entre las diferentes versiones, encontramos variantes mucho más significativas en las descripciones

de los dos caminos entre las dos versiones que acabamos de comentar y los relatos del *JB*<sup>202</sup>, del *JUB*<sup>203</sup> y de la *KauṣU*<sup>204</sup>.

En *ChU* y *BĀU* se recoge la idea expresada en *JB* 1.46 de que el fallecido permanece durante tiempo en el mundo de los antepasados hasta que sus méritos se hayan agotado y en el fondo también se mantiene la exigencia de tener el conocimiento necesario, ya que tener al menos el conocimiento de las dos vías es una condición indispensable para poder acceder a una de las dos vías.

Recordemos que el camino que se describe en *JB* 1.18 no parte de la pira funeraria, sino que comienza en el momento en el que el espíritu abandona el cuerpo. Todo depende de si el fallecido conoce o no las respuestas a las preguntas que le plantean los guardianes con los que se encuentra en el camino. Es necesario recordar y demostrar en el Más Allá que uno sabe las respuestas que presuponen haber alcanzado el grado máximo de conocimiento: haber comprendido que todos los seres tienen un origen divino. El que reconoce que no se diferencia del principio supremo, de *brahman*, accede a su esfera; el que todavía vive en la idea de que su individualidad lo diferencia de los demás tiene que volver<sup>205</sup>. En los pasajes que acabamos de estudiar el espíritu no tiene que intervenir en ningún momento ni superar un interrogatorio ya que la separación de las dos vías se produce en la pira funeraria. Tanto la distinción entre humo y llama, entre las partes oscuras y las luminosas de las unidades temporales son elementos nuevos. Y, por supuesto, en los *brāhmaṇas* no se menciona nada explícitamente acerca de una nueva vida. La opción a la vuelta a una nueva vida se menciona por primera vez en *JUB* 3.5.9.4.

Podríamos concluir que el ritualismo brahmánico queda en gran medida relegado al ámbito del *pitṛyāṇa* y que se le ha colocado encima una esfera del conocimiento, puramente espiritual. Poder alcanzarla o no ya no depende meramente del conocimiento y de los méritos acumulados, sino de la actitud interna. Ya no cuenta sólo el hecho en sí, sino que importa la intención que se oculta detrás.

Es lógico y esperable que estas ideas surjan entre aquéllos que vivan una vida de renuncia, retirados de la vida en sociedad. Sumidos en ejercicios espirituales perciben los actos como superfluos y perecederos; también los rituales, ya que sus beneficios se agotan. Duradera es tan sólo la actitud, los hechos en sí pierden relevancia. A la vez se interiorizan también los valores y poco a poco los textos reflejan un acercamiento a una

<sup>202</sup> Recuértese *JB* 1.18; 1.46 (segunda parte), 49-50.

<sup>203</sup> *JUB* 3.14.1-6, 3.20ss.

<sup>204</sup> *KauṣU* 2-7; cf. § 4.6.3.

<sup>205</sup> Esta idea, sin embargo, se recoge en *BĀU* 4.4.19.



valoración ética del comportamiento del hombre ya que la consecuencia interior es más duradera que la compensación de los actos realizados<sup>206</sup>.

Más problemático es definir cuál es el elemento que asegura la continuidad a lo largo del proceso. Por un lado, se ha planteado que lo único que permanece del hombre y que avanza por el *pityāṇa* es su *karman* acumulado, como en la doctrina budista. Sin embargo, los actos acumulados en la esfera lunar acaban por desaparecer, lo que significaría que, una vez consumidos, apenas quedaría rastro de la vida anterior. Como ya hemos mencionado más arriba, no queda claro qué sucede con la parte espiritual del hombre y su grado de consciencia, ni si la esencia del hombre tan sólo pasa por los diferentes elementos aéreos, etéreos y líquidos o si se transforma realmente en ellos. En cierta manera se describe un ciclo en el que la esencia del ser humano recorre la cosmología recordando la cosmología<sup>207</sup>, pero *stricto sensu* no podemos hablar todavía de un ciclo de transmigración de las almas.

A continuación presento un cuadro inspirado en el resumen esquemático de Bodewitz<sup>208</sup> de los principales pasajes en los que se desarrolla la *pañcāgnividyā* y la doctrina de los dos caminos. En esta representación gráfica se observa muy claramente cómo en el mismo momento en el que se combina la doctrina de la transmigración con la teoría del *karman* y se expone en toda su extensión comienzan a disminuir los elementos que la componen. La tendencia a facilitar las complejas doctrinas brāhmánicas que se observa con cierta frecuencia en las *upaniṣads* se observa también en el siguiente cuadro; los pasjes de *KauṣU* y *ChU* actúan como puente entre ambas cosmovisiones.

<sup>206</sup> Véase también *MuṇḍU* 1.2.9-11; cf. § 4.9.2

<sup>207</sup> Kahle 2010a, 125-128; véase también Kahle 2011a.

<sup>208</sup> Bodewitz 1996a, 55.

	<i>agnihotra</i>	<i>PĀV</i>	<i>PY/DY</i>	<i>punarmṛtyu</i>	<i>transm.</i>	conocimiento	<i>karman</i>	interrog.	meta final	Condición
<i>KauṣB</i> 2.7	X	anteced.	-	-	-	-	-	-	-	-
<i>ŚB</i> 11.6.2	X	X	-	-	-	-	-	-	-	-
<i>JB</i> 1.18	X	-	-	X(?)	-	-	-	X	<i>sukṛtām lokam</i>	conocer las respuestas
<i>JB</i> 1.45-46	X	X	-	X	-	-	-	X	<i>svar</i>	conocer la respuesta
<i>JB</i> 1.49-50	-	-	X	(-)	-	-	-	X	sol	conocer las respuestas
<i>KauṣU</i> 1	-	X	-	-	X	X	X	X	<i>brahman</i> / Brahṁā	conocer las respuestas
<i>ChU</i> 5.3-10	-	X	X	-	X	X	X	-	<i>brahman</i>	Los que así lo conocen y aquéllos que en la selva veneran: "la entrega personal ( <i>śraddhā</i> ) es <i>tapas</i> "
<i>BĀU</i> 6.2	-	X	X	-	X	X	-	-	<i>brahma-loka</i>	Los que así lo conocen y aquéllos que en la selva veneran la verdad como una entrega personal ( <i>śraddhā</i> )
<i>PU</i> 1.9-10	-	-	X	-	X	X	-	-	sol	los que buscan el propio ser ( <i>ātman</i> ) por la [vía] del Norte con renuncia, estudio sagrado, entrega y conocimiento
<i>MuṇḍU</i> 1.2.10-11	-	-	X	-	X	X	-	-	<i>puruṣa/ ātman</i>	aquéllos que en la selva guardan <i>tapas</i> y <i>śraddhā</i>

CUADRO 6

#### 4.3.6 El concepto de *śraddhā* y la interiorización del sacrificio

El conocimiento es necesario para acceder a una de las vías, pero lo que determina la suerte del fallecido es el concepto de *śraddhā*. Llama la atención que el mismo elemento en el que se basa la versión upaniśádica de la *pañcāgnividyā* como primera libación y que los dioses vierten en el fuego del Más Allá, *śraddhā*, es también el que caracteriza a los que acceden a las esferas superiores por el *devayāna*. La diferencia esencial la aporta el término que complementa *śraddhā* en el segundo caso: *satya* (*BĀU*) o *tapas* (*ChU*). Es decir, sólo aquéllos que se hayan entregado a la verdad o al ejercicio espiritual acceden a la esfera de *brahman*.

El término *śraddhā* implica para Deussen<sup>209</sup> establecer una conexión con lo divino. Una de sus posibles etimologías<sup>210</sup> apuntaría al hecho de "entregar" (*dhā-*) la "fe, confianza" (*śrat*). Pokorny<sup>211</sup>, en cambio, considera que *\*kred-dhē* se refiere a una "fuerza mágica que se deposita en algo". Köhler<sup>212</sup>, por otro lado, recuerda que *śraddhā* en sánscrito clásico puede significar tanto "confianza, fe" como "deseo, expectación, curiosidad, apetito"<sup>213</sup>. En consecuencia, *yathāśraddham* ("de acuerdo con la expectación") se refiere principalmente a los *dakṣiṇā*<sup>214</sup>. Köhler presenta más adelante ejemplos tanto de un uso verbal de *śraddhā* ("confiar")<sup>215</sup> como de su empleo como sustantivo que representa un acto de "confianza"<sup>216</sup> o de "entrega"<sup>217</sup> hacia los dioses en la *Ṛgveda-saṃhitā*. A su vez, resalta que en los *brāhmaṇas* se refiere fundamentalmente a la entrega y liberalidad en las ofrendas, así como a la confianza en la ofrenda y en su efectividad. Al contrario de lo que se observa en los himnos védicos, la confianza ya no se deposita en los dioses, sino en el carácter imperecedero de la propia ofrenda, en la preparación para el sacrificio<sup>218</sup> y en la habilidad de los brahmanes<sup>219</sup>. Es decir, la

<sup>209</sup> Deussen 1935, 173.

<sup>210</sup> IE *\*kred-dheh<sub>1</sub>-*, aav. *zrazdā*, lat. *crēdo* (cf. EWA, s. v.).

<sup>211</sup> Pokorny 1959, 580.

<sup>212</sup> Köhler 1973, 2-9.

<sup>213</sup> Sobre este valor apunta Hara 1992, 191: "in addition to the ordinary meaning 'faith, or belief (Glaube),' the meaning 'desire (Verlangen)' is also attested for the word *śraddhā* in classical Sanskrit literature. (...) Since *śraddhā* has a semantic value comparable to *kāma*".

<sup>214</sup> En *BĀU* 3.9.21 se afirma que los *dakṣiṇā* se basan en la *śraddhā*.

<sup>215</sup> RV 1.55.5; 1.102.2; 103.3, 5; 104.6s; 10.147.1.

<sup>216</sup> RV 7.32.14; 8.1.31; 1.108.6; 6.26.6; 2.26.3 y 7.6.3, entre otros.

<sup>217</sup> RV 10.151.

<sup>218</sup> En la leyenda de la purificación para el sacrificio (*dīkṣā*) del *keśin* en *KauṣB* 7.4.

<sup>219</sup> Köhler 1973, 38.

confianza en la eficacia del sistema en sí mismo, la ortodoxia, que para Witzel<sup>220</sup> representa ya uno de los pilares esenciales del "Kuru system of *śrauta* ritual". *Śraddhā* es la actitud que impulsa a sacrificar y asegura la inmortalidad por medio de las ofrendas<sup>221</sup>. En el *JUB*<sup>222</sup>, cuando se describe los tres nacimientos y muertes por los que pasa el hombre ya en esta vida<sup>223</sup>, se asume que el hombre en su tercera muerte, que correspondería a la muerte física, se integra en la *śraddhā* con la que es entregado al fuego. La *śraddhā* con la que el fallecido es ofrecido en la pira funeraria<sup>224</sup>, que actúa como vientre materno, la impulsa hacia su nueva existencia:

*JUB* 3.11.7

*tad etayā cainam śraddhayā samardhayati yayaivainam etac chraddhayāgnāv  
abhyādadhati sa ayam ito bhaviṣyatīti etaṃ cāsmāi lokam prayacchati yam abhijāyate.*

De esta manera lo [el *udgātṛ*] hace prosperar con aquella *śraddhā* con la que lo entregan al fuego diciendo: "éste de aquí volverá a existir"; y le ofrece aquel mundo en el que esta naciendo<sup>225</sup>.

En las primeras *upaniṣads*, finalmente, este proceso deriva en una nueva vida en la tierra<sup>226</sup>. Pero también el cambio del significado del término que se produce en las *upaniṣads* es esencial, pues, según Köhler<sup>227</sup>, *śraddhā* pasa a ser la virtud que, enraizada en las profundidades del corazón, conforma la actitud religiosa y social del hombre. Y añade más adelante<sup>228</sup> que *śraddhā* es la entrega, que, a diferencia de la anterior concepción brahmánica, no se refiere al sacrificio, sino a la entrega de uno mismo a la verdadera fuente de la consciencia, donde se difumina la diferencia entre el sujeto y el objeto del pensamiento, y donde el propio ser se funde con la verdad, con *brahman*<sup>229</sup>.

<sup>220</sup> Witzel 1997a, 260.

<sup>221</sup> *TB* 3.7.7.9 *śraddhā me 'kṣitiḥ* ("*śraddhā* es mi perdurabilidad"). Recuérdese la visión de las dos mujeres, *Śraddhā* und *Aśraddhā*, de Bhṛgu en *JB* 1.42-44 y pasajes paralelos; cf. § 3.8.4.

<sup>222</sup> *JUB* 3.8-11.

<sup>223</sup> § 2.8.11 y compárese con § 3.3.2.3.

<sup>224</sup> Caland 1896a, 175.

<sup>225</sup> Compárese con *ŚB* 2.3.3.5.

<sup>226</sup> Köhler 1973, 51-57.

<sup>227</sup> Köhler 1973, 44.

<sup>228</sup> Köhler 1973, 56.

<sup>229</sup> "*Śraddhā* ist ‚Hingabe‘, nicht im Sinne der Brāhmaṇas auf das Opfer bezogen, sondern ein ‚williges, gläubiges Sichhingeben an das zu Erkennende‘, das den Unterschied von Subjekt und Objekt des Denkens aufhebt und so das eigene Selbst mit der Wahrheit, dem Brahman, vereint" (Köhler 1973, 56).

El significado del término cambia, según Köhler<sup>230</sup>, debido a la creciente influencia de círculos *kṣatriyas* en el pensamiento y en la actitud religiosa que se refleja en las *upaniṣads*. Así, *śraddhā* retoma en parte su significado original: una virtud anclada en el corazón y que forma el ser humano. La combinación con *satya* deja claro que *śraddhā*, que en la exposición de la *pañcāgnividyā* guarda todavía su significado ritual, ya no se emplea con ese mismo significado en la descripción del *devayāna*. La versión de la *ChU*, a su vez, recoge el objeto de veneración como una exclamación: "*śraddhā* es *tapas*"<sup>231</sup>.

Tanto en la versión de la *BĀU* como en este pasaje se menciona en primer lugar a aquéllos que saben, que han alcanzado el conocimiento necesario, y en segundo lugar a aquéllos que dedican su vida, o lo que les queda de ella, al ejercicio espiritual. Los hombres que no sean brahmanes, cuando ya han cumplido con todas sus obligaciones con su descendencia y la sociedad, pueden y deben dirigir su atención en la última etapa de su vida a ejercicios espirituales, que seguramente incluían la meditación acerca del destino que les espera más allá de su muerte física<sup>232</sup>. En este sentido, en la *ChU* se presenta *tapas* como el elemento que caracteriza a aquéllos que acceden al *devayāna*; en la *BĀU*, sin embargo, se refiere a los que avanzan por el *pitṛyāṇa*.

El paralelismo en la construcción de ambas versiones y las diferencias que presentan nos indican que en realidad el *devayāna* tiene una doble vertiente, pues se afirma que, por un lado, avanzan por él los que han alcanzado el conocimiento necesario y, por otro, los que practican una vida de verdadera entrega.

El cambio de valor que se le concede a *śraddhā* en las *upaniṣads* vuelve a desempeñar una función clave en la historia de Naciketas, que comentaremos en la sección dedicada a la *Kaṭha-upaniṣad*. Pues parece que es en cierto sentido la ingenuidad del muchacho y la pureza de su corazón la que le permite percatarse de la falta de sentido y de contenido del *sarvamedha* ofrecido por su padre y que se realiza cumpliendo con las prescripciones rituales.

La evolución del concepto de *śraddhā* está, pues, estrechamente relacionada con la tendencia a interiorizar el sacrificio. La ofrenda se convierte en un símbolo y lo que le

<sup>230</sup> Köhler 1973, 65.

<sup>231</sup> Aquí *tapas* implica una vida retirada de la vida en sociedad, dedicada a prácticas ascéticas y ejercicios espirituales.

<sup>232</sup> Está claro que los que más información tienen a su alcance para adquirir este conocimiento en etapas de vida anteriores son los brahmanes y los renunciantes; no obstante, no hay que olvidar que también los guerreros se enfrentan al peligro constante de muerte, si entran en acción y, mucho más, los soberanos cuya esperanza de vida en aquella época y de morir de una muerte natural no pudo ser muy elevada.

confiere su eficacia es la actitud con la que se ofrece, no sus características. El sacrificio físico, externo, pierde relevancia frente al sacrificio interno, un proceso que está íntimamente ligado al ideal de identificar el *ātman* con *brahman*<sup>233</sup>.

#### 4.3.7 El tercer estado y *Chāndogya-upaniṣad* 5.10.6-10

Aparte de las dos vías descritas, se menciona al final de las versiones que acabamos de estudiar una tercera posibilidad: El hombre puede caer directamente en un ciclo automático elemental, en el que pasa de inmediato a una forma de vida muy inferior.

*BĀU* 6.2.16 (final)

*atha yā etaú pānthānau ná vidús té kīṭāḥ patāṅgā yád idāṃ dandaśúkam ||*

Mas quienes no conocen estos dos caminos se convierten en gusanos, en mariposas o en algo que muere.

Los hombres que no han logrado adquirir durante sus vidas ni siquiera el conocimiento de la existencia de los dos caminos que se abren ante ellos, no tienen opción de reconocerlos ni de acceder a ellos y se convierten directamente en un insecto o un gusano<sup>234</sup>, sin recorrer ningún tipo de proceso o ciclo cósmico. El proceso es inmediato y en esta ocasión no se describe ninguna cadena de transmisión ni se menciona explícitamente un elemento continuador. No obstante, en teoría existe la posibilidad de que se establezca un traspaso por cadena de alimentación, ya que tanto los insectos como los gusanos pueden entrar en contacto con el cadáver. Tan sólo esta tercera vía sería accesible para los seres inferiores al hombre o para quienes no hayan sido incinerados según el ritual védico<sup>235</sup>.

Esta tercera posibilidad se desarrolla algo más en el pasaje añadido de la *Chāndogya*, en el que se profundiza y amplía la descripción del camino de los

<sup>233</sup> Obeyesekere 2002, 9.

<sup>234</sup> Sobre la imaginación de que los fallecidos adoptan la figura de en mariposas, gusanos o insectos, o que se reencarnan en ellos en otras religiones tribales fuera de la India, véase la bibliografía citada por Schmithausen 1995, 64 n. 106.

<sup>235</sup> Véase Schmithausen 1995, 61 y 64, quien resalta que los autores antiguos aparentemente no se preocupaban por la suerte de los seres inferiores al hombre. Además recuerda que, según la versión del *JB*, sólo accedían a la *pañcāgnividyā* aquéllos hombres que habían realizado sacrificios, y en *JUB* 4.14 y *KauṣU* 1.2 no ofrecen ninguna información. Tan sólo *KauṣU* 2.8 insinúa la posibilidad de que también los animales se acercan a la luna.

antepasados a partir del momento en el que el hombre vuelve a caer a la tierra en forma de lluvia, y que concluye con una de las primeras formulaciones de la teoría del *karman*:

*ChU* 5.10.6-10

*ta iha vrīhiyavā oṣadhivanaspatayas tilamāṣā iti jāyante ato vai khalu durniṣprāpataram*<sup>236</sup> | *yo yo hy annam atti yo retaḥ siñcati tad bhūya eva bhavati* ||

[6] (...) Éstos aquí nacen como arroz o cebada, plantas o árboles, sésamo o alubias, de donde es realmente difícil salir volando. Cuando alguien toma este alimento y deposita el semen, entonces recobra una existencia.

*tad ya iha ramañīyacaraṇā abhyāśo*<sup>237</sup> *ha yat te ramañīyāṃ yonim āpadyeran brāhmaṇayoniṃ vā kṣatriyayoniṃ vā vaiśyayoniṃ vā* | *atha ya iha kapūyacaraṇā abhyāśo ha yat te kapūyāṃ yonim āpadyerañ śvayoniṃ vā sūkarayoniṃ*<sup>238</sup> *vā caṇḍālayoniṃ*<sup>239</sup> *vā* ||

[7] Los que hayan logrado un comportamiento agradable se integran en un vientre agradable, como el útero de una mujer de un brahmán, de un *kṣatriya* o de un *vaiśya*. En cambio, los que hayan logrado un comportamiento hediondo, éstos se integran en un útero hediondo, como el de una perra, de una cerda o de una mujer sin casta<sup>240</sup>.

*athaitayoh pathor na katareṇacana tānīmāni kṣudrāṇy asakṛdāvarīni bhūtāni bhavanti*<sup>241</sup> *jāyasva mriyasveti* | *etat tṛtīyaṃ sthānam* | *tenāsau loko na saṃpūryate*<sup>242</sup> | *asmāj jugupseta* | *tad eṣa ślokaḥ* ||

[8] Pero además existen los que no avanzan por ninguno de estos dos caminos, aquéllos que se convierten en pequeños seres que vuelven una y otra vez: "¡Nace!; ¡muere!"; éste es un tercer estado. Por esto el Más Allá no se llena. Uno debe tratar de evitar esto. Sobre esto hay el siguiente verso:

*steno hiranyasya surāṃ pibamś ca guros talpam āvasan brahmahā ca* |  
*ete patanti catvāraḥ pañcamaś cācaramś tair iti* ||

<sup>236</sup> *durniṣprapataṃ* Olivelle 1998 : *durniṣprapadanam* Böhtlingk 1889b; cf. Böhtlingk 1897, 89 : *durniṣprapatanam* BR III, 685; Senart 1930 : *durniṣpratattaram* Ickler 1973, 65 siguiendo Lüders; Morgenroth 1958 : *durniṣprāpataram* Thieme 1968a, 57 n. 1 : *durniṣprapatataram* Śaṅkara (cf. Deussen 1935, 18 n. 1). En este caso sigo la lectura de Thieme; véase también Schmithausen 1995, 63 n. 102.

<sup>237</sup> *abhyāśo* Olivelle 1998 :

<sup>238</sup> *sūkarayoniṃ* Olivelle 1998 :

<sup>239</sup> *caṇḍālayoniṃ* Olivelle 1998 :

<sup>240</sup> Obeyesekere 2002, 9-10 resalta que uno está tentado de considerar esta mención como una referencia implícita a los *śūdras* y interpretarla como una referencia a la clasificación de la sociedad en cuatro castas (*varṇa*). No obstante, recuerda que en la *BĀU* se presenta una visión benévola de la función del *śūdra*, ya que se afirma que está asociado con la tierra y alimenta a todo lo que existe (*BĀU* 1.4.13).

<sup>241</sup> *bhavanti* : *yanti* S.

<sup>242</sup> *saṃpūryate* : *saṃpūryata iti* S.

[9] El ladrón de oro y el que bebe licor, el que mancilla el lecho de su maestro y  
 el que mata a un brahmán,  
 estos cuatro caen y el quinto es el que se junta con ellos.

*atha ha ya etān evaṃ pañcāgnīn veda na saha tair apy ācaran pāpmanā lipyate |  
 śuddhaḥ pūtaḥ puṇyaloko bhavati ya evaṃ veda ya evaṃ veda ||*

[10] Sin embargo, el que conoce así estos cinco fuegos no se mancha con su maldad al juntarse con ellos. Limpio, puro se vuelve quien conoce así, quien conoce así.

A pesar de que el momento de la vuelta hacia una nueva vida esté determinado por los méritos acumulados en la vida anterior, los dos textos estudiados más arriba no reflejan una idea estricta de una causalidad compensatoria, ni establecen la conexión de un acto con su consecuencia más allá del consumo de los méritos rituales acumulados en el Más Allá. En cambio, en este pasaje de la *ChU* que no se recoge en la versión paralela de la *BĀU*, podemos observar un intento de suplir estas carencias, ya que refleja un grado mucho más elaborado de lo que conocemos como teoría del *karman* y cuyos antecedentes hemos estudiado también en los capítulos previos.

En este texto se introduce una serie de nuevas variables: una vez que la esencia de los seres ha caído sobre la tierra en forma de lluvia y esté a punto de integrarse en una planta, se abre un gran abanico de posibles destinos. En primer lugar, se insinúa la posibilidad de que los seres se queden atrapados y que no avancen en el ciclo, pues, si la planta en la que se integran no es convertida en alimento, el ciclo en principio se para ahí<sup>243</sup>. Tampoco aquí queda claro cómo y cuál es el elemento continuador que se transforma de un elemento al siguiente. Las plantas actúan como elemento de paso para la esencia sutil de la que nace potencialmente un ser animado<sup>244</sup>, y, aunque se dice también de ellas que "nacen" (*jāyante*), parece que un ser animado tan sólo es concebido como tal si nace de un vientre. La siguiente variable explica que según sea el ser animado que consume el alimento, de tal clase va a ser el vientre del que vuelva a nacer; de modo que un hombre no necesariamente nace de nuevo de un vientre humano, es más, se insiste en que es muy difícil que sea así. Este proceso, sin embargo, no es aleatorio, sino que

<sup>243</sup> Conviene recordar que los sabios upaniśádicos también pensaban que las plantas desarrollan semillas a través de las cuales se perpetúan y por las que transmiten una "esencia sutil" que permite que nazca una nueva planta (véase *ChU* 6.12 y también *BĀU* 3.9.28). Además, se emplea muy frecuentemente la imagen de una planta para describir el destino del ser humano.

<sup>244</sup> Sobre el concepto de esencia sutil de las plantas en el budismo primitivo, véase Schmithausen 1991, §§ 2.1, 2.2, 28-30, 36.1 ss. y 2009.



depende de los actos pasados que haya realizado el hombre en su vida anterior que encuentre un destino mejor o uno peor.

Aquí se refleja un importante cambio en la evolución de la historia de la doctrina de la transmigración, ya que se establece una relación directa entre el comportamiento en la vida anterior y la clase de vientre del que nace el hombre en su siguiente vida. No parece que se valore este comportamiento desde el punto de vista ritual, ya que los méritos rituales, según el propio texto, se han consumido y agotado antes en la esfera lunar. Además, la mención explícita de los mayores pecados<sup>245</sup> al final del pasaje indica que se espera un comportamiento determinado de un miembro de una de las tres clases superiores en una sociedad estructurada y regida necesariamente por un código de conducta. En consecuencia, se trata posiblemente de uno de los primeros pasajes en los que se valora el aspecto ético o moral del comportamiento del hombre, aunque los criterios de "agradable" o "hediondo" no correspondan todavía a lo que puedan entender los sabios budistas y jainistas bajo el concepto de ética en su teoría del *karman*. Sin embargo, no hay que olvidar que es el conocimiento de los dos caminos y no la moralidad de las acciones el que determina el futuro del fallecido en primer lugar<sup>246</sup>.

Tal como lo expresa Deussen<sup>247</sup>, nos encontramos ante un doble sistema de retribución: el primero deriva del antiguo concepto védico de los méritos que se acumulan en las esferas celestiales y que evitan durante un tiempo que el hombre sufra una nueva muerte (*punarmṛtyu*)<sup>248</sup> en el Más Allá, y el segundo combina el concepto de retribución con la teoría de la transmigración y vincula las condiciones en la vida siguiente a los actos realizados en la precedente<sup>249</sup>.

Schmithausen<sup>250</sup>, a su vez, resalta que en la versión de la *BĀU* se observa que el destino esperado es el de nacer como un hombre<sup>251</sup>, lo que podría interpretarse como un vestigio de la antigua creencia en la transmigración, tal como la que presuponen Witzel o

<sup>245</sup> Recuérdese el concepto de pecado en la literatura anterior (§ 2.16.3).

<sup>246</sup> Obeyesekere 2002, 11-13.

<sup>247</sup> Deussen 1922, 282-304 insiste varias veces en esta idea.

<sup>248</sup> § 3.5 y *ŚB* 10.4.3.10. También en las *upaniṣads* se formula el deseo de superar esta "nueva muerte" (*BĀU* 1.2.7; 1.5.2; 3.2.10; 3.3.2). Tan sólo era necesario asociar esta segunda muerte a una vuelta del Más Allá a este mundo para encajar esta teoría con la doctrina de la transmigración.

<sup>249</sup> Deussen 1905, 139 deduce que no se distinguía entre seres humanos y destinos mejores y peores, sino que se consideraba la vuelta a la tierra como una recompensa. Sin embargo, como ya hemos visto, no cabe duda de que ya desde los himnos más recientes del *Ṛgveda* –y de manera mucho más extendida en los textos védicos posteriores– se expresa el deseo de alcanzar la inmortalidad en el cielo.

<sup>250</sup> Schmithausen 1995, 63s.

<sup>251</sup> Es decir, para todos los hombres que no accedan a ninguno de los dos caminos y para todos los seres inferiores la *BĀU* tan sólo menciona la tercera vía como opción para nacer de nuevo.

Ikari incluso para la época más antigua<sup>252</sup>; con la diferencia de que la vuelta a la nueva vida no sería deseada y que ya no tendría lugar en la misma familia.

Todos estos elementos pueden considerarse indicios de que en realidad se trata de un añadido posterior<sup>253</sup>, pues es evidente que este pasaje pretende ofrecer una respuesta a preguntas que distan notablemente de la descripción un tanto arcaica y menos elaborada (aunque más coherente) del ciclo ritual y del camino de los antepasados en la versión paralela. En todo caso podemos resumir señalando que en el momento de la muerte se presentan tres posibles destinos para un recién fallecido: avanzar por el camino de los dioses y alcanzar definitivamente la esfera inmortal, recorrer el *pitṛyāṇa* y, después de una estancia limitada en las esferas de los dioses, volver a una nueva vida en la tierra o integrarse directamente en un ser elemental. Las dos últimas responden a una de las preguntas existenciales que, sin duda, han contribuido al desarrollo de la doctrina de la transmigración, y que también ha sido formulada por el rey: la pregunta de por qué no se llenan las esferas superiores de fallecidos.

Los autores de estos pasajes han realizado un gran esfuerzo para exponer y justificar la doctrina de la transmigración a partir de la reinterpretación y combinación de diferentes teorías antiguas. Para Obeyesekere<sup>254</sup> estos pasajes representan una adaptación sofisticada de la idea de transmigración a la escatología védica. En este sentido asume que las enseñanzas de Pravāhaṇa Jaivali reflejan una discusión del rey sabio con una tradición o tradiciones que creen que el hombre después de la muerte puede nacer de nuevo en el mundo de los hombres o incluso en niveles inferiores. Él no sería el inventor de estas teorías, sino el responsable de incorporarlas en el pensamiento upaniśádico.

Los pasajes comentados, sin embargo, transmiten cierta sensación de que se trata de una construcción a base de elementos tomados de doctrinas anteriores que no encajan del todo con la nueva doctrina de la transmigración. Todo lo contrario sucede con las enseñanzas de Yājñavalkya que estudiaremos un poco más adelante.

#### 4.3.8 El traspaso de karma

<sup>252</sup> Witzel 1983; Ikari 1989; cf. § 2.15.

<sup>253</sup> Deussen 1922b, 303; Smith 1965-1966, 288; Halbfass 1980, 299; Schmithausen 1995, 65.

<sup>254</sup> Obeyesekere 2002, 12-13.

La teoría del *karman* explica que los actos cometidos en vida tienen sus consecuencias más allá de ésta y que incluso pueden determinar la siguiente vida. En este sentido empleo el término "karma", aceptado por la Real Academia Española, como el conjunto de estos actos que determinan el futuro del hombre.

Al final del pasaje que acabamos de citar se menciona en dos ocasiones la posibilidad de que el trato con pecadores afecte al que entra en contacto con ellos. En consecuencia se alude a otro tema que, aunque implique alejarse del texto citado, conviene tratar aquí, ya que recoge una serie de elementos de la tradición anterior<sup>255</sup>: la transferencia del karma, de las consecuencias de los actos cometidos, de una persona a otra, idea que, a pesar de ser rechazada tanto por el budismo como por el jainismo, es aceptada en las *upaniṣads*<sup>256</sup>.

La posibilidad de la transferencia de mérito es inherente al propio concepto del ritual védico, y se incorpora a la teoría de la transmigración. La clave está en que la aspiración védica a la pervivencia a través de la descendencia, que se integra de modo natural tanto en la teoría de la reencarnación<sup>257</sup> como en el progreso hacia la liberación del ciclo, es aún perseguida como un objetivo en las *upaniṣads*. Es esta aspiración la que determina una parte del ritual funerario, en la que el hijo libera a su padre del karma negativo y le traspasa el positivo.

*BĀU 1.5.17*

*áthátaḥ sampráttir | yadā praiśyán mányatē 'tha putráṃ āha tvám bráhma tvám yajñás  
tvám loká iti | sá putráḥ prátýāhāhām bráhmāhām yajñò 'hám loká iti | yád vai  
kiñcānūktam tásya sárvasya bráhméty ekátā | yé vai kéca yajñás téṣāṃ sárveṣāṃ yajñá ity  
ekátā | yé vai kéca lokāṣ*

*téṣāṃ sárveṣāṃ loká ity ekátā | etāvad vā idám sárvam | etán mā sárvam sánn ayám itó  
bhunajad iti | tásmāt putráṃ ánuśiṣṭam lokyām āhuḥ | tásmād enam ánuśāsati | sá  
yadāivamvid asmāl lokāt praity áthaibhír eva prāṇaiḥ sahā putráṃ āviśati | sá yády  
anéna kiñcid akṣṇayā kṛtām bhávati tásmād enam sárvasmāt putró muñcati tásmāt putró  
nāma | sá putréṇaivāsmil loké prátitiṣṭhati | áthainam eté devāḥ prāṇā amṛtā āviśanti ||*

A continuación, el rito del traspaso. Cuando un hombre piensa que va a partir, entonces dice a su hijo: "Tú eres *brahman*, tú eres el sacrificio, tú eres el mundo". El hijo responde: "Yo soy *brahman*, yo soy el sacrificio, yo soy el mundo". Pues, en verdad, de todo esto

<sup>255</sup> § 2.16.6.

<sup>256</sup> Sobre la transferencia de karma, cf. Doniger O'Flaherty 1980, XIIIss. y 3ss.; Hara 2002.

<sup>257</sup> § 2.9.1.3.

que se ha estudiado "*brahman*" es la unidad; en verdad, de todos estos sacrificios "sacrificio" es la unidad; en verdad, de todos estos mundos "mundo" es la unión. En verdad, así de grande es todo esto. "Siendo todo esto, que él me aproveche desde aquí". Por esto dicen que un hijo educado libera del mundo; por esto lo educan. Cuando uno que sabe esto parte de este mundo, entonces entra con sus facultades vitales (*prāṇas*) en su hijo. Si hay algo que haya hecho mal, su hijo lo libera de todo; por esto su nombre es hijo (*putra*)<sup>258</sup>. Pues por medio de su hijo se establece en este mundo. Entonces sus divinas facultades inmortales entran en él.

Con este ritual el hijo asume todo lo que su padre hizo mal, y se asegura de que éste llega al Más Allá liberado de toda carga que le puede acarrear un mal nacimiento. Al mismo tiempo, el hijo recibe los poderes vitales del padre, y se garantiza la pervivencia de éste en la sucesión de generaciones<sup>259</sup>. De esta manera el padre de familia se propaga física y espiritualmente de tres formas: al procrear un hijo, al transferirle a éste la herencia de su personalidad cuando muere y, finalmente, al seguir su espíritu la rueda de las reencarnaciones<sup>260</sup>.

La idea de pureza ritual persiste en el pensamiento upaniśádico. Las malas acciones se purifican mediante el ritual llevado a cabo con el conocimiento necesario:

*ChU* 5.24.3-4

*tad yatheṣikātūlam agnau protaṃ pradūyetaivaṃ hāsyā sarve pāpmānaḥ pradūyante ya  
etad evaṃ vidvān agnihotraṃ juhōti ||*

Como la punta de un mechón de hierba clavado en el fuego se consume, así se consumen todas las malas acciones de aquél que sabiendo que esto es así ofrece el *agnihotra*.

*tasmād u haivaṃvid yady api caṇḍālāya ucchiṣṭaṃ prayacchet | ātmani haivāsyā tad  
vaiśvānare hutaṃ syād iti |*

<sup>258</sup> Aquí parece que se implica que *putra* deriva de *pū* ("purificar"); Hume 1921, 90 n. 2 recuerda *MDhŚ* 9.139, donde se afirma que procede de *put-trāyate* "el que libera del infierno (*put*)". Esta imagen, no obstante, parece claramente más tardía.

<sup>259</sup> Recuérdese el himno *RV* 10.56 y véase el comentario del himno en Kahle 2011b. En *KauṣU* 2.15 se describe cómo el padre transfiere a su hijo tanto su identidad personal como sus actos; en *KauṣU* 1.4 se menciona una transferencia a familiares (Halbfass 2000, 62). Hay, pues, desde el inicio una tensión entre el deseo de evitar el renacimiento y el deseo de asegurarlo. Se trataría de lo que en el hinduismo puránico se describe como la tensión entre *mokṣa* y *dharma* (Doniger O'Flaherty 1980, 3), que se presenta como el enfrentamiento entre dos formas de inmortalidad: una forma de inmortalidad "por encima del ombligo", la inmortalidad espiritual, y una forma de inmortalidad "por debajo del ombligo", la inmortalidad física, que es asegurada por el nacimiento de un hijo que realice los ritos funerarios. La paradoja es explícita en la máxima "Tú generas prole y ésta es tu inmortalidad, oh mortal" (*Āpastambha-dharmaśāstra* 2.9.2.24.1).

<sup>260</sup> Keith 1925, 579-580.

Por ello, si uno que conoce así ofrece incluso los restos del sacrificio a un sin casta (*caṇḍāla*), es como si fuera una ofrenda a su ser (*ātman*) que es común a todos los hombres (*vaiśvānara*).

En este pasaje que recoge concepciones del ritualismo brahmánico se introduce, no obstante, la idea de que los hombres pertenecen a un ser común; de modo que permitir que incluso un hombre sin casta se coma los restos del sacrificio es considerado una ofrenda al propio ser.

## 4.4 Las enseñanzas de Yājñavalkya en *BĀU* 3 y 4 (*Yājñavalkyakāṇḍa*)

### 4.4.1 La figura de Yājñavalkya y la problemática de su datación

Si se quiere asociar las enseñanzas de las *upaniṣads* con un nombre, éste, sin duda, sería Yājñavalkya, el gran maestro que expone en la *BĀU* la teoría del *ātman* y el camino hacia su integración en *brahman*, y el que también expone la doctrina de la transmigración de las almas y la vincula a un comportamiento moral, a la teoría del *karman*. Los discursos de Yājñavalkya son un ejemplo magistral de cómo se pueden introducir elementos innovadores y revolucionarios en perfecta armonía con las enseñanzas tradicionales.

Yājñavalkya es descrito como una figura histórica en *ŚB* 1-5. En *ŚB* 11-14 aparece de nuevo, interviniendo en la corte de Janaka, rey de Videha<sup>261</sup>. Conforme va avanzando el tiempo su caracterización comienza a adquirir matices cada vez más legendarios. En *BĀU* 6.5.3 se le atribuye la autoría de la *VS*, sin embargo, no se le menciona en las listas de maestros al final del *madhukāṇḍa*<sup>262</sup> y del *yājñavalkyakāṇḍa*<sup>263</sup>, lo que refuerza la duda de que se trate realmente de ideas expuestas por un personaje histórico<sup>264</sup>. En la literatura posterior, se le conoce como el principal maestro de la escuela del *YV blanco*.

Partiendo de estos textos, Horsch<sup>265</sup> defiende que en las enseñanzas de Yājñavalkya se pueden diferenciar tres grandes periodos. Según él, se podría datar la época más antigua a principios del siglo VII a. C. Para la época intermedia del *ŚB* 11-13, que coincide con sus apariciones en *JUB* 1.56.5 y 3.10.12, propone una fecha a finales del mismo siglo. Los principales pasajes de la *BĀU* se formularían en el siglo VI a. C y algunos de los pasajes más recientes en siglos posteriores.

<sup>261</sup> Uno de los pocos datos que tenemos acerca de este rey es que reinaba sobre este territorio oriental del norte de la India en el que se produjo una aculturación por los arios en una época mucho más tardía que la parte occidental. Además, se le atribuye una gran afición por las discusiones brahmánicas en las que intervenía como juez o en las que participaba, incluso, defendiendo importantes innovaciones rituales y filosóficas, como se observa en su explicación del *agnihotra* en *ŚB* 11.6.2; cf. § 3.6.

<sup>262</sup> *BĀU* 2.6.

<sup>263</sup> *BĀU* 4.6.

<sup>264</sup> Horsch 1966, 390 rechaza esta idea por completo, argumentando que Yājñavalkya ya se presenta como un hombre de avanzada edad en *ŚB* 3.8.2.25. Esta opinión defendida, entre otros también por Deussen 1905, 427, choca frontalmente con la opinión de Ruben 1947, 178, que trata de justificar las contradicciones como un reflejo de la evolución del propio Yājñavalkya.

<sup>265</sup> Horsch 1966, 391.

Weber<sup>266</sup> y Horsch<sup>267</sup>, basándose en un comentario de Kātyāna<sup>268</sup>, explican la ausencia de una referencia de Pāṇini a Yājñavalkya por el hecho de que probablemente fueran contemporáneos, lo que descartaría que el brahmán ritualista de nombre Yājñavalkya, al que hace referencia ŚB 1-4, fuera el mismo que el místico homónimo que expone sus enseñanzas en la *BĀU*.

A su vez, no parece que el Yājñavalkya místico y Buda se hayan conocido, pues no encontramos ninguna referencia cruzada entre la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* y los textos budistas más antiguos<sup>269</sup>. Esto, según Horsch<sup>270</sup>, es extraño ya que se supone que han vivido más o menos en el mismo territorio geográfico y en la misma época. Además, recuerda que la influencia aria ya había comenzado en esta zona en época tardía de los *brāhmaṇas* unos 200 años antes, y Videha, donde supuestamente se encontraba la corte del rey Janaka, ya se había convertido en república<sup>271</sup> en tiempos de Buda. Por tanto, el marco narrativo en el que se insertan las enseñanzas de la *BĀU* aparentemente no coincide con la época en la que éstas surgen. En este sentido, Horsch llama la atención sobre el contraste entre las vagas referencias a "Janaka de Videha" y la denominación precisa de Mithilā como capital de Videha en los textos budistas. Todo esto le lleva a afirmar que el monacato budista primitivo y la especulación brahmánica de las *upaniṣads*, reducida, según él, a círculos pequeños, han debido de desarrollarse en ámbitos completamente separados. Así explica que tan sólo se encuentran influencias budistas en *upaniṣads* tan tardías como la *MaitU*, ya que las enseñanzas upaniśádicas parecen haber sido transmitidas durante siglos en ámbitos rurales y alejados de los grandes focos sociales, antes de que en la Edad Media Śāṅkara las convirtiera en la base de una amplia y profunda reforma brahmánica. Horsch insiste en la idea de que el carácter oculto de la especulación upaniśádica ya comienza a mostrarse en los *āranyakas*, en los que se habla de una sabiduría oculta (*rahasya*) que se enseña en la selva, y recuerda que tanto Pāṇini<sup>272</sup> como Kauṭilya entienden el término *upaniṣad* en este sentido.

<sup>266</sup> Weber 1849-65, 69.

<sup>267</sup> Horsch 1966, 392-399.

<sup>268</sup> Cf. *vārttika* 1 al *sūtra* 4.3.105 del *Aṣṭādhyāyī*.

<sup>269</sup> Witzel 2009.

<sup>270</sup> Horsch 1966, 399-401.

<sup>271</sup> Witzel 2003, 55, en cambio, matiza el concepto de "república" y recuerda que en el caso de Videha se trata de una oligarquía tribal cuyos mayores se reunían en una especie de asamblea (*samiti*), comparable al Senado romano en época republicana temprana, que fue presidida, a su vez, por un líder que llevaba el título de *rājan*.

<sup>272</sup> Pāṇini 1.4.79.

Horsch<sup>273</sup> destaca, además, que en *ŚB* 11.3.1.5 (= *JB* 1.19-20) Janaka, cuando discute con Yājñavalkya acerca de la sustitución de la oblación por la ofrenda mental de *prāṇa*, le formula una pregunta mediante un *śloka*, una forma de verso que no aparece en los pasajes más antiguos, y Yājñavalkya le responde de la misma manera. En *BĀU* 3-4 Yājñavalkya expone sus enseñanzas revolucionarias en tres grandes disputas en las que se sirve de numerosos *ślokas* para presentar sus ideas o reforzar su argumentación, lo que demuestra la cercanía de las enseñanzas atribuidas a él a la sabiduría expresada en este tipo de versos, mucho más popular que el brahmanismo ortodoxo<sup>274</sup>. Horsch concluye que detrás de la figura legendaria del gran místico Yājñavalkya se pueden distinguir tres aspectos fundamentales que ofrecen información acerca del ámbito del que proceden sus enseñanzas: el vínculo con el *kṣatriya* Janaka, la zona oriental de la India y su estrecha relación con la tradición filosófica que se expresa en los *ślokas*.

En consecuencia, podemos resumir que las enseñanzas de Yājñavalkya pertenecen a una tradición mucho menos dependiente y controlada por la ortodoxia ritualista y que éstas se han desarrollado en un territorio en el que el brahmanismo tradicional se había establecido hacía relativamente poco tiempo y no había llegado a dominar la sociedad como en la zona más occidental del norte de la India; una situación que se describe, incluso, al comienzo del tercer *adhyāya*<sup>275</sup>. En este sentido, nos encontramos ante una situación radicalmente diferente a la historia de Śvetaketu<sup>276</sup>, que se presenta ante la asamblea de los *pāñcalas* prácticamente en el mismo territorio en el que unos siglos antes había surgido la literatura de los *brāhmaṇas*. A la luz de los argumentos presentados parece muy probable que los autores de estas secciones hayan aprovechado la figura legendaria del maestro del *ŚB* para atribuirle todas aquellas innovaciones filosóficas y dotarlas, así, de mayor autoridad.

Ruben, en cambio, no duda de la historicidad del personaje y presenta a Yājñavalkya como un gran sabio, perteneciente a la tercera generación de maestros upaniśádicos cuyo *floruit* sitúa entre los años 640-610 a. C., que expone por primera vez abiertamente la doctrina de la transmigración que éste, a su vez, había recibido como una enseñanza oculta de su supuesto maestro Janaka<sup>277</sup> de la generación anterior. La

<sup>273</sup> Horsch 1966, 380ss.

<sup>274</sup> Es más, Horsch 1966, 380 resalta que, salvo los seis primeros, todos los demás *ślokas* en la *BĀU* se citan en boca de Yājñavalkya.

<sup>275</sup> Véase el comienzo de *BĀU* 3.1.

<sup>276</sup> § 4.3.3.

<sup>277</sup> Janaka, a su vez, destaca por ser uno de los maestros que contribuyen a la interiorización del ritual, siempre que se tenga el conocimiento necesario (Ruben 1947, 289).



aportación principal de Yājñavalkya consiste, según Ruben<sup>278</sup>, en ligar la idea de la transmigración a un comportamiento moral y en integrarla en la mística de un único ser universal<sup>279</sup>. No obstante, aunque las propuestas de Ruben sean interesantes, no dejan de ser muy discutibles y parece quizá más prudente no interpretar algunos datos que se ofrecen en los propios textos tan al pie de la letra y, por otro lado, asumir que una enseñanza como la de la transmigración provenga del rey Janaka, sólo porque éste interviene en algunas discusiones filosóficas, como cuando discute con Yājñavalkya acerca de la interiorización del ritual<sup>280</sup>.

#### 4.4.2 *BĀU 3*

Al comienzo de la sección se describe cómo el rey Janaka de Videha convoca con la promesa de succulentos premios a los brahmanes más distinguidos de las regiones de los *kurus* y *pañcālas* para celebrar unos sacrificios y averiguar cuál de ellos es el más sabio.

Yājñavalkya acepta el reto de responderle sin titubeos y, en un gesto de soberbia que ya se le atribuye en el *ŚB*, ordena a su discípulo que se lleve las mil vacas antes de comenzar a formular su respuesta, lo que provoca la furia de los demás brahmanes. El primero en tomar la palabra es Áśvala, el sacerdote de la corte, quien le pregunta acerca de la posibilidad para el oferente de un sacrificio de liberarse de las garras de la muerte cuando ésta le ha sobrevenido. Yājñavalkya le responde que por medio de las herramientas del *hotṛ*, del fuego sacrificial y de la palabra sagrada (*vāc*) se alcanza la liberación final (*atimukti*). En segundo lugar, Áśvala le pregunta acerca de la vía para escapar de la influencia del día y de la noche, del periodo de la luna creciente y de la luna menguante, y cómo el oferente de un sacrificio puede cruzar el espacio intermedio para ascender a las esferas celestiales. Yājñavalkya le responde que el día y la noche se superan gracias a la labor del *adhvaryu* y su principal facultad, la vista (*cakṣus*); los periodos lunares, por medio de la capacidad fundamental del *udgātṛ*, el aliento (*prāṇa*); y el espacio intermedio gracias a la mente (*manas*), la capacidad que caracteriza al *brahmán*. De esta forma Yājñavalkya atribuye a las cuatro clases de sacerdotes las facultades de superar la muerte, la alternancia entre luz y oscuridad, entre vida y muerte,

<sup>278</sup> Ruben 1947, 21, 183.

<sup>279</sup> Ruben 1947, 158.

<sup>280</sup> *JB* 1.19-20.

los periodos temporales y el espacio. En su exposición explica el significado oculto de las diferentes ofrendas y actos que realizan estos sacerdotes.

El siguiente en plantearle sus preguntas es el brahmán Jāratkārava Ārtabhāga<sup>281</sup>. Después de aclararle una serie de complejas identificaciones, tan típicas de la literatura ritual, Ārtabhāga le formula la siguiente pregunta:

*BĀU 3.2.10*

*Yājñavalkyeti hovāca | yad idam sarvaṃ mṛtyor annaṃ kā svit sā devatā yasyā mṛtyur annam iti | agnir vai mṛtyuḥ | so 'pām annam | apa punarmṛtyuṃ jayati ||*

"Yājñavalkya", dijo de nuevo [Ārtabhāga], "como todo este mundo es alimento para la Muerte, ¿cuál es la divinidad para quien la Muerte sirve como alimento?". [Éste respondió:] "La Muerte en realidad es el fuego, el alimento de las aguas. [Este conocimiento] evita una nueva muerte (*punarmṛtyu*)".

Es evidente que a todas estas preguntas y respuestas subyace un conocimiento muy parecido al que se expone en la historia de Śvetaketu y, en especial, el que se formula en la doctrina brāhmánica de la *pañcāgnividyā*. La estructura en cinco elementos no es tan marcada, pero lo que los brahmanes le piden a Yājñavalkya y lo que éste les responde es en el fondo un resumen de la sabiduría recogida en los *brāhmaṇas*. En este pasaje se expresa el misterio que se oculta también detrás de la Doctrina de los Cinco Fuegos, aunque no se mencione en ella explícitamente: el fuego representa la muerte, el elemento destructor; las aguas, en cambio, se integran en el fuego y le dan nueva vida<sup>282</sup>. Uno tan sólo se libera de este proceso si lo trasciende con su conocimiento. Aquí no se expone la teoría de la transmigración, pero sí podemos afirmar que a estas preguntas y respuestas subyace una visión cíclica del cosmos, de alternancia entre nacimiento y muerte, entre surgimiento y destrucción<sup>283</sup>.

Ārtabhāga le sigue preguntando a Yājñavalkya acerca de qué es lo único que permanece con el hombre, cuando los alientos vitales lo abandonan. Yājñavalkya responde que después de morir los *prāṇas* hinchán todo el cuerpo<sup>284</sup> y que el único elemento sin límites que permanece con el fallecido es su nombre (*nāman*).

<sup>281</sup> *BĀU 3.2.*

<sup>282</sup> Recuérdese la mítica huída de Agni a las aguas en los himnos del *RV* (§ 2.4.2).

<sup>283</sup> Véase también Kahle 2011a.

<sup>284</sup> Según *BĀU 4.4.6* tan sólo permanecen en el cuerpo los *prāṇas* del hombre liberado; cf. Deussen 1935, 431 n. 1.

#### 4.4.2.1 *BĀU* 3.2.13 y la primera formulación de la teoría del *karman*

En su última pregunta Ārtabhāga finalmente le pide que explique lo que ocurre al hombre, más allá de lo que ya se expresa en los himnos védicos<sup>285</sup>:

*BĀU* 3.2.13

*Yājñavalkyeti hovāca | yatrāsya puruṣasya mṛtasyāgniṃ vāg apyeti vātaṃ prāṇaś cakṣur  
ādityaṃ manaś candraṃ diśaḥ śrotraṃ pṛthivīm śarīram ākāśam ātmauśadhīr lomāni  
vanaspatīn keśā apsu lohitaṃ ca retaś ca nidhīyate kvāyaṃ tadā puruṣo bhavatīti | āhara  
saumya hastam ārtabhāga | āvām evaitasya<sup>286</sup> vediṣyāvo na nāv etat sajana iti | tau  
hotkramya mantrayām cakrāte<sup>287</sup> | tau ha yad ūcatuḥ karma haiva tad ūcatuḥ | atha ha yat  
praśaṃsatuḥ karma haiva tat praśaṃsatuḥ | puṇyo vai puṇyena karmanā bhavati pāpaḥ  
pāpeneti | tato ha jāratkāra ārtabhāga upararāma ||*

"Yājñavalkya", dijo de nuevo [Ārtabhāga], "cuando un hombre ha muerto y su habla se integra en el fuego, su respiración en el viento, su vista en el sol, su mente en la luna, su oído en las direcciones, su cuerpo físico en la tierra, su aliento vital (*ātman*) en el espacio, sus pelos en las plantas, su cabello en los árboles, y su sangre y su semen son depositadas en las aguas, ¿qué le sucede entonces a este hombre?". "Estimado Ārtabhāga, toma mi mano", dijo, "nosotros dos no discutiremos sobre esto así, aquí en público". De modo que se levantaron los dos y reflexionaron sobre ello. De lo que hablaron entonces los dos fue del *karman*, de eso hablaron. Lo que alabaron entonces los dos fue el *karman*, eso alabaron. "Un hombre se vuelve bueno por medio de un acto bueno y malo por medio de uno malo", dijo [Yājñavalkya]. Después de esto Jāratkāra Ārtabhāga guardó silencio.

A raíz de este pasaje, y su repetición en la siguiente sección, se le atribuye a Yājñavalkya ser el primero en formular la teoría del *karman*<sup>288</sup>. Oldenberg<sup>289</sup> lo considera un paso esencial en la formulación de esta teoría. Deussen<sup>290</sup>, a su vez, observa un posible germen de la teoría budista de que lo único que pervive del ser humano es el *karman*, ya que es posible deducir de este pasaje que tan sólo perduran las consecuencias de los actos realizados en vida. Hume da un paso más y califica esta teoría directamente como budista<sup>291</sup>. Oltramare<sup>292</sup>, sin embargo, resalta que lo que se expresa en este pasaje está

<sup>285</sup> Compárese con *RV* 10.16.3 y *ŚB* 10.3.3.8.

<sup>286</sup> *ārtabhāga āvām evaitasya K : ārtabhāgēti hovācāvām evaitād M.*

<sup>287</sup> *cakrāte K : cakratus M.*

<sup>288</sup> Deussen 1922b, 330; Dasgupta 1988, I, 53-57; Tull 1990, 1s., 28-31, 104s., entre otros muchos.

<sup>289</sup> Oldenberg 1915b, 94s.

<sup>290</sup> Deussen 1905, 431.

<sup>291</sup> "This is out and out the Buddhist doctrine" (Hume 1921, 6).

<sup>292</sup> Oltramare 1906, 101.

muy alejado de las indicaciones mucho más precisas que se encuentran en las leyendas budistas y en los textos de otras sectas.

En todo caso, hay que recordar que la idea de que el hombre se forma su existencia en el Más Allá por medio de su actuación ritual, ya está muy presente en los *brāhmaṇas*<sup>293</sup>. Estas palabras, no obstante, representan un punto de inflexión importante en el desarrollo del concepto de *karman* y de los otros términos formados a partir de la raíz *kṛ-* ("hacer"), puesto que por primera vez se expresa que el hombre se transforma a sí mismo con su comportamiento, tanto en sentido positivo como negativo.

Ya hemos comentado que en los tratados rituales se van diferenciando los destinos que les esperan a los hombres en el Otro Mundo<sup>294</sup>. Las ofrendas y los sacrificios tienen sus consecuencias para oficiante y oferente, y con ellos alimentan sus cuerpos celestes; sus actos condicionan sus posibilidades de evitar una nueva muerte en el Más Allá. También se expresa en los mismos textos la idea de que los fallecidos sufren allí lo que ellos han cometido en este mundo<sup>295</sup>. No obstante, tal como se expresa en *BĀU* 1.5.16, cada mundo se consigue con los medios que le son propios y "por ningún otro acto" (*nānyena karmaṇā*): el mundo de los hombres se consigue por medio de un hijo; el mundo de los antepasados, por medio del "acto ritual" (*karman*); y el mundo de los dioses, por medio del conocimiento<sup>296</sup>.

Los términos que se emplean aquí para referirse a un acto "bueno" o "malo" son los adjetivos *punya* o *pāpa*, que ya califican a *karman* o otras formas nominales como *kṛtyā*<sup>297</sup> en los *brāhmaṇas*. A pesar de que en los textos más antiguos *punya karman* se refiera, igual que *sukṛta*, al cumplimiento ritual, es interesante recordar que, según Grassmann<sup>298</sup>, *punya* deriva de *puṣ* ("florecer"). En este sentido, no podemos descartar que, al emplear este término, subyazga la idea de que un acto es bueno dado que favorece el desarrollo de la persona, le ayuda a "florecer". *Sukṛta*, en cambio, es una forma nominal del verbo caracterizada por el adverbio prefijado *su-*, el sujeto no se ve directamente afectado; lo mismo ocurre con *sukṛt* ("el que actúa bien"). Por tanto, al

<sup>293</sup> § 3.8.

<sup>294</sup> § 3.4.2.; Deussen 1922, 292-295.

<sup>295</sup> *ŚB* 12.9.1.1: "Pues el alimento que come el hombre en este mundo, este mismo le come a su vez en el Más Allá" (*sā yād dha vā asmīṃ loké pūruṣo 'nnam ātti tād enam amūṣmīṃ loké prātyatti*). También se refleja esta idea en la historia de Bhṛgu (*JB* 1.42-44; § 3.8.4), quien observa en su visión cómo los animales y las plantas le infligen a él todo lo que él les había infligido; una imagen que, sin duda, ha influido en el abandono del sacrificio cruento y el desarrollo del ideal de la "no violencia" (*ahimsā*).

<sup>296</sup> Véase también *BĀU* 1.4.15; 3.8.10.

<sup>297</sup> Sobre el origen y el empleo de los términos *sukṛta* | *duṣkṛta* y *punya* | *pāpa*, cf. Gonda 1967, 115-130.

<sup>298</sup> Grassmann 1873, s.v. "punya".

afirmar que una persona se convierte en "buena" por medio de un acto "bueno", se describe la persona y su estado mediante un adjetivo cuya etimología nos puede dar una idea de que el elemento bueno actúa desde dentro hacia fuera<sup>299</sup>.

Tull<sup>300</sup> y Obeyesekere<sup>301</sup> resaltan que el texto en sí no justifica la idea de que *karman* se valore desde un punto de vista ético-moral y recuerdan que todavía está anclado profundamente en la tradición védica, tal como se comprueba en la descripción del destino del fallecido que resume las creencias védicas. Tull<sup>302</sup>, sin embargo, admite que, así como los *brāhmaṇas* se centraban en la esfera del ritual, se refleja en las *upaniṣads* una visión más amplia que abarca todo el cosmos. Los pensadores upaniśádicos no abandonan los principios que marcaron el pensamiento de los comentarios rituales, sino que extienden sus fronteras<sup>303</sup>.

Yājñavalkya no menciona premios ni castigos que esperan al hombre por los actos realizados en vida, sino que sus palabras van más allá de una teoría retributiva o compensatoria. Los actos influyen y transforman la disposición, la decisión y el carácter de su autor<sup>304</sup>. Lo que pesa es la cualidad del comportamiento, no los actos en sí ni su cantidad; y en este sentido queda abierto el camino hacia una valoración moral del comportamiento del hombre<sup>305</sup>.

Podría considerarse que la enseñanza nueva y fundamental, que podemos deducir de las pocas palabras con las que se describe, consiste en una interiorización del proceso de causa-efecto que deriva de la acción. La persona que actúa bien se vuelve buena porque su forma de actuar lo transforma y revierte directamente en él; lo mismo ocurre con la persona que obra mal. La fuerza positiva o negativa actúa desde dentro y ya no como una especie de imán o atadura desde fuera<sup>306</sup>. En este sentido, el hecho de que

<sup>299</sup> No obstante, también existe la posibilidad de que tan sólo se refiera a la adquisición de un estado en el que el fallecido se vuelve uno con sus méritos o deméritos rituales acumulados en vida, tal como se afirma en *TB* 3.3.10.2 (cf. Gonda 1967, 129 y Tull 1990, 31).

<sup>300</sup> Tull 1990, 28-31.

<sup>301</sup> Obeyesekere 2002, 4.

<sup>302</sup> Tull 1990, 120s.

<sup>303</sup> Esto, según Tull, les permitió moverse más allá del ámbito ritual e iniciar un proceso de generalización una vez que los principios establecidos hace tiempo, fueron transferidos a un mundo de experiencias mucho más amplio.

<sup>304</sup> Halbfass 2000, 57.

<sup>305</sup> Véase Deussen 1919, ingl. 330; Farquhar 1920, 35; Keith 1925, II, 573; Knipe 1977. Volveré sobre la cuestión de la valoración moral de la acción más adelante (§ 4.4.3).

<sup>306</sup> El acto caracteriza a la persona y hay que buscar su fruto, en primer lugar, en la persona misma y no en las esferas celestiales, en el *sukṛtām lokām*. En el ciclo del sacrificio en el que participan los dioses, basado en el *do ut des*, se habían exteriorizado los méritos y sus beneficios necesariamente tenían que actuar desde fuera. Los deméritos o pecados, en cambio, actuaban sobre la parte corporal en forma de ataduras o enfermedades (§ 2.16.3).

Yājñavalkya insiste en hablar con Ārthabhāga en privado se puede interpretar como una escenificación de este proceso de interiorización; pues, sin duda, es llamativo que en medio de un certamen que se desarrolla ante testigos se alejen los dos contrincantes para debatir un aspecto exclusivamente entre ellos.

Es relevante que en esta versión, claramente más antigua que el pasaje paralelo en *BĀU* 4.4.5, se introduzca la teoría del *karman* como una enseñanza secreta acerca de la cual muchos se han preguntado en qué consistía realmente. El contexto escatológico es evidente. Yājñavalkya explica cómo los actos afectan al futuro del hombre. En su interpretación del pasaje, Deussen<sup>307</sup> resalta, a su vez, que la idea expuesta supone que la condición actual del hombre ya está determinada por sus actos, lo que explica que los hombres tengan caracteres distintos y se encuentren en situaciones diferentes<sup>308</sup>. Schmithausen<sup>309</sup> concluye que el hecho de que se comunique como una enseñanza secreta es un claro indicio de que se debe de tratar de algo nuevo para la tradición brahmánica, lo que descarta la posibilidad de que *karman* se refiera estrictamente a la actuación ritual<sup>310</sup>, y recuerda que sobre todo el término negativo (*pāpa*) trasciende aparentemente el marco ritual<sup>311</sup>. Sin embargo, como no se aporta ningún dato más, no se puede asegurar hasta qué punto el "mal" *karman* era valorado desde un punto de vista moral o si se refería a la transgresión de un tabú ritual.

Tanto la doctrina del *karman* como la idea de la transmigración pueden aparecer de forma independiente, ya que, de hecho, como resalta Obeyesekere<sup>312</sup> una y otra vez, son más numerosos los ejemplos de otras culturas en las que encontramos alguna forma de idea de reencarnación que no implica una doctrina equivalente a la teoría del *karman*. A su vez, hay ejemplos de creencias basadas en la idea de una recompensa o un castigo en el Más Allá por los actos realizados en vida, sin implicar que el alma del fallecido vuelva a reencarnarse.

Como no se menciona explícitamente una nueva vida en otro cuerpo, lo que puede deberse también al hecho de que la narración se interrumpa en este punto, se ha interpretado este pasaje como un testimonio de que en un primer momento la teoría del *karman* no formaba parte de la doctrina upaniśádica de la transmigración de las almas, y

<sup>307</sup> Deussen 1922b, 297.

<sup>308</sup> Esta problemática ya se plantea, según Deussen, en *RV* 10.117.9; véase también Deussen 1922b, 367.

<sup>309</sup> Schmithausen 1995, 56s.

<sup>310</sup> Véase también Bodewitz 1992, 230s.

<sup>311</sup> Smith 1965-1966, 291, en cambio sostiene que *pāpam karma* se refiere a un "rito malintencionado", que provoca que un enemigo tenga una mala reencarnación.

<sup>312</sup> Obeyesekere 2002.

de que ambas teorías tan sólo se combinaron en la versión de la cuarta sección, donde las palabras de Yājñavalkya se insertan fuera de toda duda en el contexto de la transmigración<sup>313</sup>. Sin embargo, también se ha propuesto lo contrario: que la enseñanza oculta que expuso Yājñavalkya es precisamente la teoría de la transmigración y que por su carácter secreto era necesario apartarse de los demás<sup>314</sup>.

La cuestión fundamental que se plantea es el destino futuro de la esencia del ser después de la desintegración del hombre en sus elementos constituyentes. Se trataría, pues, de una proyección hacia un Más Allá inmaterial. Por tanto, si interpretamos este pasaje según la tradición en la que se inserta y que se remonta, al menos, hasta el himno funerario *RV* 10.16, podríamos concluir que no hay indicios suficientes que nos lleven a asumir que este pasaje está marcado por la creencia en la transmigración de las almas. En todo caso, como no encontramos una respuesta clara, queda abierta la cuestión.

#### 4.4.2.2 *BĀU* 3.3-3.9

El siguiente brahmán en interrogar a Yājñavalkya es Bhujyu Lāhyāyani, quien le cuenta que hace un tiempo tuvieron la ocasión de preguntar al supuesto espíritu convertido en *gandharva* de Sudhanvan Āṅgīrasa<sup>315</sup>, cuando éste había tomado posesión de la hija de Patañcala Kāpya. Su pregunta versa acerca del lugar en el que residen los *pārikṣitas*, unos míticos sacerdotes que celebraban el *aśvamedha*<sup>316</sup>. Yājñavalkya en su respuesta les expone las dimensiones del cosmos y le explica cómo éstos, gracias a la colaboración de Indra, quien los había entregado al viento, alcanzaron el lugar que les correspondía. Por esto, según explica Yājñavalkya, el *gandharva* concluyó con la alabanza del viento (*vāyu*) como el elemento que abarca tanto lo individual (*vyasṭi*) como lo universal (*samaṣṭi*).

El siguiente le pregunta acerca de *brahman* y el espíritu o ser (*ātman*) "que está en todos" (*sarvāntara*). Yājñavalkya le responde que es aquél que se expira, se inspira o se mueve con las diferentes respiraciones (*prāṇas*). *Brahman*, en realidad, es "ése, tu ser que

<sup>313</sup> Schrader 1910; Windisch 1908, 70s.

<sup>314</sup> Deussen 1922b, 66; Keith 1925, II, 573ss.; Obeyesekere 2002, 4s. Horsch 1966, 297 cita *BĀU* 3.2.13 junto a *ChU* 5.3.7 como los dos pasajes en los que se introduce esta doctrina como una innovación, aunque reconoce más adelante (p. 477 n. 3) que en *BĀU* 3.2.13 en sí no implica la doctrina de la transmigración de las almas.

<sup>315</sup> El hecho de que se especifique que Sudhanvan Āṅgīrasa se ha convertido en un *gandharva* es relevante, ya que, como podemos deducir de otro pasaje (*BĀU* 4.4.4; § 4.4.3.2), en el que se describe una secuencia ascendente de seres en los que se puede convertir el hombre después de la muerte, esto implica que ha alcanzado el siguiente estado de evolución espiritual después de morir.

<sup>316</sup> *ŚB* 13.5.4.3 y *ŚāṅkhŚS* 16.9.7.

está presente en todos" (*eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ*), al que no se puede percibir ya que es el responsable de que el hombre pueda ver, escuchar, pensar y comprender:

*BĀU* 3.4.2

*eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ | 'to 'nyād ārtam*

Ése es tu ser que está presente en todos. Lo demás es sufrimiento.

Se ha discutido mucho acerca del supuesto pesimismo frente a la vida como causa del surgimiento del concepto de liberación (*mokṣa*) y de una visión negativa del ciclo de reencarnaciones<sup>317</sup>. En todo caso, lo que demuestran estas palabras, pertenecientes a uno de los pasajes upaniśádicos más antiguos, es que en el momento en el que se desarrolla hasta sus últimas consecuencias la teoría de un ser universal y la idea de que cada ser forma parte de esta individualidad universal –valga el oxímoron–, se concibe como un estado de sufrimiento no haber alcanzado el nivel de consciencia que permite sentirse parte de este ser superior.

Como el siguiente interlocutor le pregunta acerca de este ser universal, acerca de *brahman*, Yājñavalkya profundiza en este tema y le responde que *brahman* es lo que está más allá del hambre, la sed, el sufrimiento, el engaño, la vejez y la muerte. Por esta razón, explica, los que han alcanzado esta sabiduría abandonan el deseo de tener hijos o riquezas terrenales y superan incluso la erudición (*pāṇḍitya*); lo demás es sufrimiento<sup>318</sup>.

#### 4.4.2.3 La alegoría del árbol (*BĀU* 3.9.28)

Después de contestar a todas las preguntas de los brahmanes y a la mujer Gārgī Vācakanvī, que en dos ocasiones le ha interrogado acerca de los límites del universo y del ser universal, y al comprobar que sus contrincantes ya no tienen nada que decir, Yājñavalkya les expone la alegoría del árbol. Éste, cuando es cortado, brota de nuevo de la raíz, pero la pregunta que plantea es de qué raíz brota de nuevo el mortal cuando es doblado por la muerte. Yājñavalkya rechaza de antemano la respuesta de que renace a partir de su semilla, ya que esto se produce cuando todavía está con vida<sup>319</sup>. En vez de ofrecer una respuesta, vuelve a formular la misma pregunta cambiando la imagen de la comparación:

<sup>317</sup> § 4.1.1.

<sup>318</sup> En pasajes como éste comprobamos una fuerte influencia de ideas muy cercanas a los círculos de ascetas y renunciantes en las teorías desarrolladas en le *BĀU*.

<sup>319</sup> Véase Horsch 1966, 157s. y el comentario sobre este verso de Olivelle 1998, 513s.



*BĀU 3.9.28 (final)*

*yat samūlam āvrheyur<sup>320</sup> vṛkṣaṃ na punar ābhavet |*  
*martyaḥ svin mṛtyunā vṛkṣaḥ kasmān mūlāt prarohati ||<sup>321</sup>*

"Si se arrancara un árbol de raíz, no brotaría de nuevo.

Un mortal cortado por la muerte, ¿de qué raíz brota?

*jāta eva na jāyate ko nv enaṃ janayet punar |<sup>322</sup>*  
*vijñānam ānandaṃ brahma rātir<sup>323</sup> dātuh parāyaṇaṃ tiṣṭhamānasya tadvida iti ||*

Una vez nacido en realidad no nace, pues, ¿quién le daría luz de nuevo?

Discernimiento, placer, *brahman*, el don del generoso, la meta [son] del que se reafirma,  
 del que conoce esto".

La cuestión que nos debemos plantear es por qué Yājñavalkya compara la muerte del mortal primero con la imagen de un árbol cortado, del que dice que vuelve a brotar de su raíz, y luego con la imagen de un árbol arrancado de raíz. Una posible interpretación de la segunda metáfora podría ser que Yājñavalkya la emplee para concluir, sin decirlo explícitamente, que *brahman* es el origen de todo y que, en realidad, el ser humano no puede volver a nacer, ya que su ser superior no ha dejado de existir. Una idea parecida se recogería en la historia que resume Basham<sup>324</sup> acerca de la discusión entre Mahāvīra y Gosāla sobre una planta de sésamo arrancada de raíz. La planta arrancada por Mahāvīra, finalmente, cobra de nuevo vida al ser reanimada por la lluvia, lo que parece ser un reflejo de las creencias *ājīvikas* acerca de la posibilidad de que un cuerpo muerto pueda ser reanimado denominada *paūṭṭa-parihāra*. Otra posibilidad es que niegue cualquier forma de reencarnación o incluso de nueva vida<sup>325</sup>.

En este pasaje es decisivo el lugar que ocupa la frase "una vez nacido en realidad no nace de nuevo..." en las diferentes recensiones, pues en M se sitúa justo después de la afirmación de que el hombre no puede renacer de su semilla, ya que está todavía con

<sup>320</sup> *āvrheyur* K : *udvrhéyur* M.

<sup>321</sup> Cf. *MBh* 12.186.14.

<sup>322</sup> M sitúa este versículo poco antes del final del verso anterior.

<sup>323</sup> *rātir* K : *rātér* M.

<sup>324</sup> Basham 1951, 47-49.

<sup>325</sup> Horsch 1966, 159s. asume que este verso expresa la teoría de la *ucchedavāda* ("anihilación"), ya bastante difundida en la época de Buda, y considera este verso una crítica o burla de las teorías del *karman* y de la transmigración, al contrario de Senart 1934, 63, quien afirma: "C'est toute la théorie du *karman* jointe à celle de l'*ātman*". Según Horsch, los tres *pādas* que siguen a este verso se han añadido artificialmente, precisamente para adaptar estos versos a las enseñanzas upaniśádicas.

vida; lo que reforzaría el rechazo de la idea de que el padre pervive en sus hijos y dejaría ambas preguntas sin contestar. En K, en cambio, se encuentra en una posición en la que serviría, al menos, como respuesta a la segunda pregunta. Una vez más, me siento más inclinado a seguir la recensión K, puesto que, por un lado, es la *lectio difficilior* y, por otro, parece poco probable que se formule la pregunta "pues, ¿quién le daría luz?", que se plantea al final de la frase, en el contexto de la pervivencia generacional.

En este sentido es interesante comparar el pasaje con *ChU* 6.11, donde Uddalāka Āruṇi le explica a Śvetaketu que cuando la vida (*jīva*) abandona poco a poco todo el árbol, éste se muere, la vida, en cambio, no; y concluye que *ātman* es la verdad, el concepto de identidad del mundo y de Śvetaketu. En consecuencia, parece probable que a algún miembro de la escuela *mādhyaṇdina* le haya chocado que aparentemente se niegue la reencarnación y haya colocado el hemistiquio en un lugar que le parecía más apropiado.

En todo caso, el pasaje concluye con una referencia a la teoría upaniśádica de que el conocimiento y la autoafirmación permiten al hombre alcanzar los bienes supremos, el discernimiento, un estado de placer y, finalmente, la integración en *brahman*<sup>326</sup>. Sobre la primera imagen, sobre la cuestión de si el hombre renace también de su raíz, Yājñavalkya guarda silencio. En consecuencia, no se puede demostrar ni negar que se refiere implícitamente a la doctrina de la transmigración<sup>327</sup>.

La alegoría del árbol presenta, no obstante, algunas dificultades a la hora de aplicar las diferentes imágenes metafóricas a la condición del ser humano, ya que la vitalidad del árbol proviene de sus raíces y desaparece por ellas. Así, los sabios acaban por invertir el árbol y situar sus raíces en las esferas espirituales<sup>328</sup>.

#### 4.4.3 *BĀU* 4

En la primera sección del *Yājñavalkyakāṇḍa* los elementos son introducidos cuidadosamente a partir de los conceptos tradicionales y por medio de la puesta en escena de una discusión entre brahmanes presentada en forma de *brahmodyas*, tan característica

<sup>326</sup> Deussen 1935, 456.

<sup>327</sup> Horsch 1966, 390s.

<sup>328</sup> *KāthU* 6.1; *ŚvetU* 3.9; *MNU* 10.20; *BhG* 15.1; cf. también la imagen de las diferentes esferas soportadas desde arriba (§ 2.7.2) y *RV* 1.24.7; 10.73.8; *TĀ* 1.11.5. Sobre la relación del cielo nocturno con el árbol invertido, véase Witzel 1996.

de la literatura védica. En el cuarto *adhyāya*, en cambio, Yājñavalkya instruye al rey Janaka al ser preguntado por éste acerca del destino del alma después de la muerte. Toda la sección es en realidad un tratado escatológico que se presenta en forma de diálogo y que recuerda el ambiente mucho más intimista de los *āranyakas*<sup>329</sup>.

#### 4.4.3.1 La muerte

La sección comienza con la descripción del proceso de la muerte: el espíritu agotado y a punto de morir entra en un estado de inconsciencia y reúne sus facultades vitales en el interior de su corazón. En el momento en el que se apaga la luz en sus ojos, cuando se retira "la persona de la vista", el hombre pierde sucesivamente las facultades de ver, de percibir los olores y los sabores, de hablar, de oír, de pensar, el tacto y finalmente el conocimiento. Después se le ilumina la punta del corazón y a través de esta luz el *ātman* abandona el cuerpo por el ojo, la cabeza o por cualquier otro lugar<sup>330</sup>. Detrás del espíritu se escapa el aliento vital, al que siguen las demás facultades<sup>331</sup>. A partir de este momento el hombre ya sólo conserva el grado de consciencia alcanzado en vida y, adheridos a él, sus conocimientos, sus actos realizados (*vidyākarmaṇī*) y su experiencia acumulada (*pūrvaprajñā*).

*BĀU 4.4.1-2*

*sa yatrāyam ātmābalyam nyetya*<sup>332</sup> *saṁmoham iva nyeti | athainam ete prāṇā abhisamāyanti | sa etās tejomātrāḥ samabhyādādāno hṛdayam evānvavakrāmati | sa yatraiṣa cākṣuṣaḥ puruṣaḥ parāṇ paryāvartate | athārūpajño bhavati ||*

Cuando este espíritu (*ātman*), volviéndose débil, entra en un estado como de inconsciencia, entonces sus facultades vitales (*prāṇas*) se congregan a su alrededor; él recoge estos elementos luminosos y desciende a su corazón. Cuando la persona de la vista se da la vuelta y se va, entonces deja de reconocer las formas.

*ekībhavati na paśyatīty āhuḥ | ekībhavati na jighratīty āhuḥ | ekībhavati na rasayatīty āhuḥ | ekībhavati na vadatīty āhuḥ | ekībhavati na śṛṇotīty āhuḥ | ekībhavati na manuta ity āhuḥ | ekībhavati na sprśatīty āhuḥ | ekībhavati na vijānātīty āhuḥ | tasya haitasya hṛdayasyāgram pradyotate | tena pradyotenaiṣa ātmā niṣkrāmati cakṣuṣto vā mūrdhno vānyebhyo vā śarīradeśebhyaḥ | tam utkrāmantam prāṇo 'nūtkrāmati | prāṇam*

<sup>329</sup> Los pasajes comentados a continuación de *BĀU 4.4* se recogen en la antología (Texto 4).

<sup>330</sup> Vías por las que el alma abandona el cuerpo en el momento de la muerte se describen también en *MBh 12.305.1-7*.

<sup>331</sup> Véase también *TU 1.6* y *KauṣU 3.3*.

<sup>332</sup> *sa yatrāyam ātmābalyam nyetya K : yatrāyam sārīram ātmābalyam nītya M.*

*anūtkrāmantam sarve prāṇā anūtkrāmanti | savijñāno bhavati | savijñānam evānvavakrāmati*<sup>333</sup> | *taṃ vidyākarmaṇī samanvārabhete pūrvaprajñā ca* ||

Dicen: "Se está volviendo uno, ya no ve". Dicen: "Se está volviendo uno, ya no percibe el olor". Dicen: "Se está volviendo uno, ya no saborea". Dicen: "Se está volviendo uno, ya no habla". Dicen: "Se está volviendo uno, ya no oye". Dicen: "Se está volviendo uno, ya no piensa". Dicen: "Se está volviendo uno, ya no tiene tacto". Dicen: "Se está volviendo uno, ya no reconoce". La punta de su corazón comienza a brillar y con ese brillo parte el espíritu, por el ojo o por la cabeza o por cualquier otra parte del cuerpo. Al partir éste [el espíritu], parte el aliento vital; al partir el aliento vital, parten todas las facultades vitales. Se vuelve conocedor, pues entra en un estado de conocimiento pleno, y sus conocimientos y acciones se adhieren a él, y también su memoria del pasado.

Keith<sup>334</sup> destaca la similitud del final de este pasaje con la teoría budista de la esencia formada por *vijñāna* ("consciencia") y los restantes cuatro *skandhas*: *vedanā* ("sensación"), *saṃjñā* ("percepción"), *rūpa* ("forma corporal") y *saṃskāras* ("disposiciones"), cuyo conjunto también se denomina *nāmarūpa*<sup>335</sup>. No obstante, resalta que la forma corporal no está presente en este pasaje upaniśádico, ya que, como asume, no es necesario para el desarrollo de la teoría del *ātman*<sup>336</sup>. Keith, por tanto, rechaza la idea de que estos versos representen un reflejo de la teoría budista, ya que en los siguientes versos queda claro que se trata de un espíritu que va de un cuerpo a otro<sup>337</sup>.

En todo caso es relevante que aquí se describa que los conocimientos, experiencias y actos acumulados se adhieren al fallecido, ya que la idea más antigua era que los actos negativos se pegan al cuerpo y que los méritos se acumulan en las esferas

<sup>333</sup> *savijñāno bhavati | savijñānam evānvavakrāmati* K : *saṃjñānam evānvavakrāmati | sā eṣā jñāḥ sāvijñāno bhavati* M. Olivelle 1998, 519, propone seguir aquí la lectura de M, omitiendo *sā eṣā jñāḥ* y añade: "The commentator Śaṅkara sees here a reference to the passage of the self into a new body. His interpretation is supported by the use of the prefixes *niḥ* ("away") and *ut* ("up") in the verbs describing the departure of the faculties at death, and by the use of *ava* ("down") with the reference to the self acquiring awareness. If that is the case, then the descent of the self into a womb is accompanied by a state of simple awareness (*saṃjñāna*), which develops into full perception (*vijñāna*), followed thereafter by the learning he had previously acquired, the rites *karma* he had performed, and his memory. *Karma* here may also refer to the effects of his past deeds: see the verse in § 6. For meaning of "memory," see ChU 7.13.1 n."

<sup>334</sup> Keith 1925, II, 578s.

<sup>335</sup> En este sentido conviene recordar la mención de *nāman* al final de *BĀU* 3.2.13. Véase también Windisch 1908, 40s. y 70, quien cita *BĀU* 1.4.7, *MuṇḍU* 3.2.8 y *PU* 6.5 como ejemplos de que *nāmarūpa* se emplea en sentido literal en los textos más antiguos.

<sup>336</sup> De esta manera desautoriza la teoría de Jacobi 1923, 9 de que todavía no se hubiera configurado la idea de un alma permanente y que la responsable de formar el nuevo conjunto fuera la fuerza del *karma*. Curiosa es la justificación de Keith de tanta confusión: "In the vagueness of conception we have nothing to wonder at: the whole conception is seriously regarded so bizarre, that it is not surprising that to clothe it in definite language was beyond the power of the authors of the Upaniṣads" (1925, II, 579).

<sup>337</sup> Keith 1925, II, 574 n. 3.

celestiales para juntarse ahí de nuevo con el fallecido. Es decir, por expresarlo de una forma un poco coloquial: el hombre cuando muere se lleva puesto su pasado y todo lo que pueda condicionar su futuro.

#### 4.4.3.2 El paso a otra vida: la transmigración

A continuación se describe mediante dos imágenes complementarias el paso del *ātman* a la siguiente vida:

*BĀU* 4.4.3-4

*tad yathā tṛṇajalāyukā tṛṇasyāntaṃ gatvānyam<sup>338</sup> ākramam ākramyātmānam<sup>339</sup>*  
*upasaṃharati | evaṃ evāyam ātmedaṃ<sup>340</sup> śarīraṃ nihatyāvidyāṃ gamayitvānyam<sup>341</sup>*  
*ākramam ākramyātmānam<sup>342</sup> upasaṃharati ||*

Así como una oruga, cuando llega al extremo de una hoja, al dirigirse hacia un nuevo destino se contrae a sí misma (*ātman*) hacia él, de la misma manera este Yo (*ātman*), habiendo abatido su cuerpo conduciéndolo a la inconsciencia, al dirigirse hacia un nuevo destino se contrae a sí mismo hacia él.

*tad yathā peśaskārī peśaso mātrām upādāyānyan<sup>343</sup> navataram kalyāṇataram rūpaṃ*  
*tanute | evaṃ evāyam ātmā<sup>344</sup> idaṃ śarīraṃ nihatyāvidyāṃ gamayitvānyan navataram*  
*kalyāṇataram rūpaṃ kurute<sup>345</sup> pitryaṃ vā gāndharvaṃ vā daivaṃ vā prājāpatyaṃ vā*  
*brāhmaṃ vānyeṣāṃ vā bhūtānāṃ<sup>346</sup> ||*

Así como una tejedora después de deshacer una parte de su tejido teje otra figura más nueva y más bella, de la misma manera este Yo (*ātman*), habiendo abatido su cuerpo conduciéndolo a la inconsciencia, crea otra figura más nueva y más bella, la de un antepasado, un *gandharva*<sup>347</sup>, un ser divino, *Prajāpati*, *brahman* o la de otros seres.

Este pasaje constituye una de las primeras referencias a la transmigración<sup>348</sup>. Con independencia de que sea o no más antiguo que la historia de Śvetaketu, queda claro que

<sup>338</sup> *gatvānyam* K : *gatvātmānam* M.

<sup>339</sup> *ākramam ākramyātmānam* om. M.

<sup>340</sup> *ātmedaṃ* K : *pūruṣa idaṃ* M.

<sup>341</sup> *gamayitvānyam* K : *gamayitvātmānam* M.

<sup>342</sup> *ākramam ākramyātmānam* om. M.

<sup>343</sup> *upādāyānyan* K : *apādāyānyān* M.

<sup>344</sup> *ātmā* K : *pūruṣa* M.

<sup>345</sup> *kurute* K : *tanute* M.

<sup>346</sup> *gāndharvaṃ vā daivaṃ vā prājāpatyaṃ vā brāhmaṃ vānyeṣāṃ vā bhūtānāṃ* K : *gāndharvāṃ vā brāhmāṃ vā prājāpatyāṃ vā daivaṃ vānyébhyo vā bhūtébhyaḥ* M.

<sup>347</sup> Los *gandharvas* son seres espirituales semidivinos.

<sup>348</sup> Así lo consideran Deussen 1922b, 296 y 367, quien defiende que la [supuesta] falta del concepto de una doble retribución en *BĀU* 4.4 prueba que la formulación recogida en la sección final de la *BĀU* es más

aquí sí se puede hablar propiamente de transmigración del alma, pues se distingue un principio espiritual que pasa de una vida a otra, que transmigra de un cuerpo a otro. La maestría con la que un verso enlaza con otro y el hecho de que en esta sección se exponen de manera asombrosa los elementos centrales de la filosofía de las *upaniṣads* perfectamente encajadas con ideas más antiguas y que anticipe la mayoría de los conceptos centrales que marcarán la evolución posterior también puede hacernos pensar que se trata de una composición posterior o, al menos, más madura que las enseñanzas transmitidas y entrelazadas de manera menos homogénea en la historia de Śvetaketu. No obstante, la madurez de una exposición en un texto determinado no necesariamente sirve como indicio de su mayor o menor antigüedad.

Mientras que la primera imagen se centra en el paso del *ātman* de un cuerpo a otro, la segunda enumera las categorías de estos cuerpos, las formas que puede adoptar. Es significativo que, al contrario de los destinos que esperan a los hombres que vuelven a nacer según *BĀU* 6.2, aquí sólo se menciona una cadena ascendente de seres superiores al ser humano<sup>349</sup>. Schmithausen<sup>350</sup> resalta que tanto el empleo del adjetivo *kalyāṇatara* ("más bella") como la falta de una mención específica del ser humano (*puruṣa*) en *BĀU(K)*<sup>351</sup> recogen la esperanza de nacer en un ser superior y pueden indicar una visión más negativa de la idea de nacer de nuevo como ser humano.

Una duda que se plantea es a qué clase de seres se refiere el texto con la apostilla de "o la de otros seres". Schrader<sup>352</sup> considera más probable que se trate de seres inferiores, como los que se mencionan en *ChU* 5.10.8; Schmithausen deja abierta la cuestión, pero propone interpretar estas palabras como una alusión a "reencarnaciones más deseables" en general. Además, llama la atención sobre el hecho de que, aparte de *BĀU* 4.3.37-38, el texto parece describir la existencia *post mortem* de todos los fallecidos,

---

reciente. También Keith 1925, 573 y 575, considera que *BĀU* 3.2.13 y 4.4.2-6 representan los primeros testimonios de la doctrina.

<sup>349</sup> Deussen 1905, 475s. Otras series de posibles destinos para una vida futura se enumeran en *JUB* 3.28, donde tan sólo se menciona la posibilidad de nacer como miembro de una de las clases superiores, y en *KauṣU* 1.2, donde, aparte del camino hacia *brahman*, se menciona a un gusano, una mosca, un pez, un pájaro, un león, un jabalí, un animal que muerde, un tigre, un hombre o cualquier cosa (esta enumeración ya se cita en otro contexto en *ChU* 6.9.3 y 6.10.2). En *KaṭhU* 5.7 se afirma que un ser humano nace de nuevo conforme a sus actos y sus conocimientos de un vientre materno o como planta y en *MunḍU* 1.2.10 tan sólo se advierte de que las almas, una vez que se hayan consumido las obras o acciones, pueden volver a este mundo o a uno más bajo.

<sup>350</sup> Schmithausen 1995, 54s.

<sup>351</sup> En esta ocasión es significativo que el sujeto sea todo el tiempo *ātman* en *BĀU(K)*, mientras que en *BĀU(M)* el sujeto sea *puruṣa*, aquí en el sentido de hombre espiritual. Schrader 1910, 335 considera que el empleo de *puruṣa* se debe a una influencia retroactiva de la doctrina de la transmigración, lo que demuestra que *BĀU(M)* es más reciente. Schmithausen 1995, 53s.

<sup>352</sup> Schrader 1910, 334.

no sólo de aquéllos que poseen el conocimiento preciso, y recuerda que en *BĀU* 5.10.1 se describe la ascensión del "hombre" (*puruṣa*) a través del viento, del sol, de la luna hacia el cielo más elevado, sin mencionar ninguna condición concreta. Schmithausen<sup>353</sup> recuerda, además, que este pasaje presenta ciertos paralelos con la descripción del sueño en *BĀU* 4.3.11-13<sup>354</sup>, lo que transmite la sensación de que se describe la existencia después de la muerte de forma analógica a libertad del espíritu durante el sueño.

Un tema que no se plantea en las *upaniṣads* más antiguas es por qué los hombres no recuerdan sus existencias pasadas. Tan sólo en un texto mucho más tardío se explica que el embrión pierde su memoria por las punzadas del alumbramiento<sup>355</sup>.

#### 4.4.3.3 Exposición de la teoría del *karman*

Al contrario de lo que ocurre con *BĀU* 3.2.13, donde necesariamente hemos dejado abierto si el pasaje implica la creencia en nuevas vidas o no, se repiten en esta ocasión las palabras centrales claramente en el marco de una exposición de la doctrina de la transmigración de las almas; de modo que, aunque sea por yuxtaposición, se puede hablar de una combinación de esta doctrina con la teoría del *karman*, y con los demás elementos centrales de la filosofía de las *upaniṣads* como son la integración del *ātman* en *brahman* y el especial interés en establecer los lazos ocultos.

*BĀU* 4.4.5

*sa vā ayam ātmā brahma vijñānamayo manomayo prāṇamayaś cakṣurmayah śrotramayah prthivīmaya āpomayo vāyumaya ākāśamayas tejomayo 'tejomayah kāmamayo 'kāmamayah krodhamayo 'krodhamayo<sup>356</sup> dharmamayo 'dharmamayah sarvamayah | tad yad etad idaṁmayo<sup>357</sup> 'domaya iti | yathākārī yathācārī tathā bhavati | sādhuḥkārī sādhuḥ bhavati | pāpakārī pāpo bhavati | puṇyah puṇyena karmaṇā bhavati pāpah pāpena |*

Verdaderamente este *ātman* es *brahman*. Consiste en discernimiento, en mente, en aliento vital, en vista, en oído, en tierra, en agua, en viento, en espacio, en brillantez y falta de

<sup>353</sup> Schmithausen 1995, 54s.

<sup>354</sup> Stuhmann 1982, 269ss. Sobre la descripción del sueño y el comportamiento de los *prāṇas*, véase también *KauṣU* 3.2.

<sup>355</sup> *Garbha-upaniṣad* 3.4; Nirukta 2.

<sup>356</sup> *prāṇamayaś cakṣurmayah śrotramayah prthivīmaya āpomayo vāyumaya ākāśamayas tejomayo 'tejomayah kāmamayo 'kāmamayah krodhamayo 'krodhamayo K : vāñmāyah śrotramāya ākāśamāyo vāyumāyas tejomāya āpomāyah prthivīmāyah krodhamāyo 'krodhamāyo harṣamāyo 'harṣamāyah M.*

<sup>357</sup> *yad etad idaṁmayo K : yadēdaṁmāyo M.*

brillantez, en deseo y falta de deseo, en ira y falta de ira, en Ley (*dharma*) y falta de Ley (*adharma*), en todo. Ése es el [significado de] este [dicho]:

"Consiste en esto, consiste en aquello".

Según actúa, según se porta, así se vuelve. El que actúa bien, se vuelve bueno; el que actúa mal, se vuelve malo. Uno se vuelve bueno por medio de un acto bueno y malo por medio de uno malo.

En el comentario de la primera versión ya he destacado que en cierto sentido podemos observar una interiorización del concepto de *karman*<sup>358</sup>, ya que el hombre se transforma a sí mismo y condiciona de esta manera su capacidad de actuar en el futuro<sup>359</sup>. Los actos en sí son compensados o recompensados en el Más Allá, pero su aspecto interiorizado transforma a su autor e influye de esta manera en la siguiente vida. Ésta idea, sin duda, es uno de los elementos que facilitan el proceso de transformación sucesivo de la teoría del *karman* en una doctrina moral<sup>360</sup>. Pero lo más destacable y relevante de este texto es que *karman* es presentado como uno de los elementos universales que conforman el ser humano y, a la vez, como el mecanismo que le permite transformar su constitución.

#### 4.4.3.4 Los deseos como causantes del *karman*

A continuación, Yājñavalkya presenta un análisis de las fuerzas que intervienen y marcan el proceso que desemboca en la realización de los actos cuyas consecuencias revierten de nuevo en su autor.

*BĀU* 4.4.5 (final)

*atho khalv āhuḥ kāmamaya evāyaṃ puruṣa iti | sa yathākāmo bhavati tatkratur*<sup>361</sup> *bhavati | yatkratur*<sup>362</sup> *bhavati tat karma kurute | yat karma kurute tad abhisampadyate ||*

<sup>358</sup> Esta tendencia hacia una interiorización se observa también en la realización de rituales como el *prāṇāgnihotra*; véase Bodewitz 1973, 250s., 269-275.

<sup>359</sup> Como veremos más adelante, tan sólo se puede actuar en este mundo.

<sup>360</sup> Sin embargo, no hay que olvidar que Yājñavalkya pronuncia sus palabras todavía en un contexto ritual y no queda claro que en este pasaje se pueda hablar realmente de un cambio a una valoración moral (véase Bodewitz 1973, 28-32, quien resume la discusión anterior). Tull 1990, 584-591 da incluso un paso más y afirma que los pasajes que pueden implicar ciertos valores éticos o morales son insignificantes, ya que en realidad la idea que subyace es que la divinidad actúa en el hombre y a través de él, y que éste, por tanto, no puede ser culpado por ello (Keith 1925, 586; véase *JUB* 1.5).

<sup>361</sup> *tatkratur* K : *tāthākratur* M.

<sup>362</sup> *yatkratur* K : *yāthākratur* M.



En este sentido dicen también: "En verdad, este hombre consiste en deseo". Éste, según es su deseo, así es su intención; según es su intención, así realiza el acto; el acto que realiza, eso es lo que acumula.

La fuerza que marca el destino del hombre es, en realidad, el deseo (*kāma*)<sup>363</sup>, ya que impulsa la fuerza que desemboca en la acción: *kratu* ("voluntad, intención")<sup>364</sup>. Deussen<sup>365</sup> insiste en que *kratu* representa más que la voluntad y lo define como la función del alma que se dirige hacia la acción, la convicción de que una cosa se debe realizar de tal manera, y la determinación de llevarla a cabo<sup>366</sup>. Lo que se acumula, en todo caso, lo que conforma su karma<sup>367</sup>, son sus actos cometidos.

*Atho khalu* introduce, según Schmithausen<sup>368</sup>, una opinión diferente, que, sin embargo, no contradice la que defienden los autores del pasaje, lo que sería un indicio más de que los autores de *BĀU* 4.4.5 hayan tratado de armonizar la idea de que el deseo y la intención determinan la siguiente vida con la teoría del *karman*<sup>369</sup>.

#### 4.4.3.5 La doctrina de la transmigración de las almas

Todas las diferentes ideas y teorías expuestas hasta ahora se combinan en el siguiente verso en una nueva formulación de la doctrina de la transmigración de las almas:

*BĀU* 4.4.6

*tad eṣa śloko bhavati*

*tad eva saktaḥ<sup>370</sup> saha karmaṇaiti līṅgaṃ mano yatra niṣaktam asya |*  
*prāpyāntaṃ karmaṇas tasya yat kiñcheha karoty ayaṃ |*  
*tasmāl lokāt punar aiti asmai lokāya karmaṇa ||*

<sup>363</sup> Los textos posteriores profundizarán en este aspecto, como se observa en *MaitU* 6.34, donde se afirma que "lo que uno piensa, en esto se convierte".

<sup>364</sup> Sobre *kratu*, véase *ChU* 3.14. También en *ŚB* 10.6.3 se describe cómo el destino depende de la voluntad (*kratu*) y en *ŚB* 4.1.4.1.

<sup>365</sup> Deussen 1922b, 69.

<sup>366</sup> Nakatani 2011 compara este pasaje con el concepto de *prapañca* (*pāli*: *papañca*) en el budismo, que designa un elemento que acompaña toda actividad mental del hombre y que sólo se puede superar por medio de la renuncia y de ejercicios meditativos.

<sup>367</sup> § 4.3.8.

<sup>368</sup> Schmithausen 1995, 57 n. 70; también cita como ejemplo *BĀU* 4.3.16. Hanefeld 1976, 58s. y Stuhmann 1982, 230, en cambio, defienden, al contrario, que se presenta una teoría diferente.

<sup>369</sup> Sobre la capacidad del deseo de influir en la siguiente vida, recuérdese *JUB* 3.28 (§ 4.2.3.2); cf. Frauwallner 1926, 39s.; Edgerton 1927, 219ss., en especial 223s.; Hacker 1985, 82s.; Schmithausen 1995, 55ss.

<sup>370</sup> *saktaḥ K : śat tát M.*

*iti nu kāmāyamaṇaḥ | athākāmāyamaṇo yo 'kāmo niṣkāma āptakāma ātmakāmo*<sup>371</sup> *na tasya*<sup>372</sup> *prāṇā utkrāmantī*<sup>373</sup> | *brahmaiva san brahmāpyeti* ||

Sobre esto existe el siguiente verso<sup>374</sup>:

Pues de hecho, el que está apegado va junto con su acto,  
allí donde su personalidad<sup>375</sup> y su mente se encuentran apegados.

Y una vez que se agote su acto, lo que él realiza aquí, vuelve de nuevo de ese mundo a este mundo para la acción.

Esto respecto al que tiene deseos. Ahora respecto al que no desea: el que no tiene deseos, el que está libre de deseos, el que ha cumplido su deseo, cuyo deseo es el *ātman*, de éste no parten las facultades vitales (*prāṇas*); como es *brahman*, alcanza a *brahman*.

El verso con el que comienza este pasaje recoge un nuevo concepto clave para el desarrollo posterior de la doctrina de la transmigración: el apego. Si el deseo marca la intención y la fuerza que lleva a cabo el acto, es en cierto sentido superior al acto y, por ello se le considera una fuerza determinante también para el destino futuro del ser humano. Todo depende del foco de atención y el individuo se mueve de acuerdo a sus deseos (*kāmacāra*). Si el Yo está demasiado pendiente de sus actos, se ve atraído y arrastrados por ellos; si, por el contrario, sólo está pendiente de *brahman*, se integra en él. Este concepto surge, en realidad, como una consecuencia lógica del proceso de interiorización de la acción y del análisis de su funcionamiento desde la perspectiva de los sabios upaniśádicos.

A su vez, se recoge la idea de que los actos se pegan al hombre, aunque ya no se adhieran al cuerpo ni sean sólo los malos. Los actos en sí, una vez realizados y externalizados, adquieren una especie de fuerza independiente. Ésta, sin embargo, se agota, lo que provoca en aquél que depende de sus frutos la necesidad de volver al mundo de la acción. Uno tan sólo puede actuar en el mundo material y en este sentido es curioso que las consecuencias derivadas de estos actos se puedan disfrutar en las esferas espirituales. La explicación de esta concepción, sin embargo, queda plenamente justificada por la tradición ritualista en la que se inserta también este texto. En la literatura

<sup>371</sup> *āptakāma ātmakāmo* K : *ātmākāma āptākāmo bhāvati* M.

<sup>372</sup> *tasya* K : *tāsmād* M.

<sup>373</sup> *ātraivā samāvanīyante* add. M.

<sup>374</sup> En *BĀU* 4.4.6 y 7 se introducen *ślokas* que se complementan con texto en prosa; *BĀU* 4.4.8-21, en cambio, está compuesto exclusivamente en este tipo de verso, véase Horsch 1966, 162-173.

<sup>375</sup> Para las diferentes propuestas de traducción de *liṅga* ("falo", en sentido literal), véase Horsch 1966, 162s.

posterior y sobre todo en los *dharmasūtras*<sup>376</sup>, no obstante, se observa que el *karman* determina y se compensa en la siguiente vida.

Pero no olvidemos que aparte de que el hombre acumula las consecuencias de su actuación el *karman* afecta también directamente al hombre y su comportamiento. Podemos deducir que la transformación a la que aluden los pasajes *BĀU* 3.2.13 y 4.4.5 influye en algún elemento que participa en el desencadenamiento de la acción. El elemento transformado, en todo caso, no es el *ātman*, pues más tarde se aclara que éste no se ve afectado por los actos<sup>377</sup>.

Resumiendo podemos afirmar que, de manera similar a la descripción del camino de los antepasados y conforme a la tradición brahmánica, parece que el hombre permanece en el Más Allá hasta que se hayan agotado sus actos realizados en vida. Es posible que se trate de una concesión a la antigua concepción ritualista; no obstante, hay que resaltar que aquí no se califica el acto ni como bueno ni como malo, sólo que el individuo permanece en el Más Allá hasta que sus consecuencias se hayan agotado<sup>378</sup>. La causa de la vuelta del Más Allá a este mundo proviene del impulso, del deseo de actuar. El Yo que quiera liberarse de la necesidad de unirse de nuevo a un cuerpo tan sólo lo puede lograr si se libera de sus deseos. El único deseo válido para alcanzar a *brahman* es la búsqueda de la identificación del *ātman* individual con el *ātman* universal.

Es significativo que se exprese que los *prāṇas* no abandonan al que logre alcanzar esta esfera, pues ello puede inducir a pensar que, al menos según la concepción upaniśádica más antigua, el ser humano no se desintegra completamente en el principio supremo. Esto explica, además, la afirmación de que se puede alcanzar a *brahman* en vida:

*BĀU* 4.4.7 (comienzo)

*yadā sarve pramucyante kāmā ye 'sya hṛdi śritāḥ |*

<sup>376</sup> Olivelle 1999a; 2005a y su edición y traducción del *Código de Manu* (Olivelle 2005b).

<sup>377</sup> *BĀU* 4.4.22.

<sup>378</sup> Halbfass 2000, 299 concluye que el hombre no se reencarna directamente después de su muerte en otro ser vivo, sino que tan sólo vuelve del otro mundo después de sufrir una nueva muerte (*punarmṛtyu*) en el Más Allá, de acuerdo con las antiguas creencias védicas (lo que testimonia en su opinión la antigüedad de este verso). Horsch 1966, 298s., al contrario, interpreta el pasaje como un distanciamiento de la antigua teoría védica acerca de los méritos acumulados en el Más Allá, pues defiende que este verso y los dos precedentes describen cómo el *ātman* pasa de manera inmediata de un cuerpo a otro. En consecuencia, según él, la escatología expuesta por Yājñavalkya no conoce el concepto de una doble retribución de las acciones, una que determina su estancia en el Más Allá y otra que condiciona las condiciones de su siguiente vida. Esto explicaría la designación del que haya alcanzado la liberación como "uno que ya no vuelve más" (*ChU* 4.15.6; 8.15; *BĀU* 6.2.15; *PU* 1.10 etc.).

*atha martyo 'mṛto bhavaty atra brahma samaśnuta iti ||*

Cuando se ha producido la liberación de todos los deseos que estaban pegados al corazón de uno,

entonces el mortal se vuelve inmortal, alcanza a *brahman* en este mundo.

La vinculación del destino tras la muerte al *karman*, al mérito alcanzado durante la vida en este mundo, permite abrir una puerta a la salvación. El círculo continuado de nacimientos es inexorable, pero el ser humano<sup>379</sup> puede alcanzar la liberación (*mokṣa*) de ese círculo y eludir un nuevo nacimiento si cesan sus deseos y se libera así de la consecuencia de sus actos<sup>380</sup> durante su estancia en este mundo<sup>381</sup>. El gran peso que se atribuye a la fuerza del deseo relega, pues, la teoría del *karman* a un segundo plano; y de esta forma se justifica la idea de que lo que cuenta para la vida futura es el pensamiento o la intención que tiene el hombre en el momento de su muerte<sup>382</sup>.

El texto sigue con la famosa imagen que compara el cuerpo del fallecido abandonado por su alma (*prāṇa*) como la piel de una serpiente sobre un hormiguero:

*BĀU 4.4.7 (final)*

*tad yathāhinirvlayanī valmīke mṛtā pratyastā śayītaivam evedaṃ śarīraṃ śete | 'thāyam aśarīro 'mṛtaḥ prāṇo<sup>383</sup> brahmaiva teja<sup>384</sup> eva | samrāḍ<sup>385</sup> | so 'haṃ bhagavate sahasrāṇi dadāmīti hovāca Janako Vaidehaḥ ||*

"Es así: como la piel de una serpiente yace sobre un hormiguero, muerta y desechada, así yace este cuerpo. Pues, este *prāṇa* incorpóreo, inmortal, es como *brahman*, como la luz, gran rey". "Aquí, venerable, te doy mil vacas", dijo Janaka, el rey de Videha.

<sup>379</sup> En principio se trataría de un varón. Existe cierta discusión sobre si la mujer puede alcanzar también la liberación en casos muy excepcionales, pero la idea general es que debe pasar antes por una vida como varón.

<sup>380</sup> Un claro antecedente de esta idea es *ŚB 10.5.4.13*, pues, aunque el pasaje no esté relacionado con la teoría de la transmigración, se insiste en la necesidad de abandonar toda clase de deseo, ya que tan sólo el conocimiento capacita a los espíritus de los fallecidos a elevarse más allá de los lugares que se alcanzan mediante ofrendas o con prácticas ascéticas.

<sup>381</sup> Horsch 1966, 163 observa aquí ya el principio de *jīvanmukti*, la posibilidad de alcanzar la liberación en vida.

<sup>382</sup> *ChU 3.14.1*; *BĀU 4.4.5*; *PU 3.10*; *ĪU 15-17* y, posteriormente, *Bhagavadgītā 8.6*. Esta teoría también explicaría por qué aquéllos que no conozcan la doctrina de los dos caminos ni siquiera pueden acceder a ellos.

<sup>383</sup> *ayam aśarīro 'mṛtaḥ prāṇo K : ayām anāsthiko 'śarīraḥ prājñā ātmā M.*

<sup>384</sup> *teja K : lokā M.*

<sup>385</sup> *īti hovāca Yājñavalkyaḥ om. K.*

#### 4.4.3.6 Las dos vías

También aquí se introduce una breve referencia a las dos opciones que se presentan para el hombre: recorrer la vía del conocimiento o dejarse llevar al oscuro mundo de la ignorancia.

*BĀU* 4.4.8-11

*tad ete ślokā bhavanty*<sup>386</sup> |

*aṇuḥ panthā vitataḥ*<sup>387</sup> *purāṇo mām spr̥ṣto 'nuvitto mayaiva* |

*tena dhīrā apiyanti brahmavidaḥ svargaṃ lokam ita ūrdhvaṃ vimuktāḥ*<sup>388</sup> ||

Sobre esto hay los siguientes versos:

[8] [Hay] un viejo camino muy extendido y extremadamente fino; éste me ha tocado, por mí ha sido encontrado.

Por él se marchan los sabios, concededores de *brahman*, hacia la esfera celestial. Liberados se han ido hacia las alturas.

*tasmiñ chuklam uta nīlam āhuḥ piṅgalaṃ haritaṃ lohitaṃ ca* |

*eṣa panthā brahmaṇā hānuvittas tenaiti brahmavit puṇyakṛt taijasaś ca*<sup>389</sup> ||

[9] En él, dicen, [están] el blanco y también el azul, el azafranado, el verde y el rojo<sup>390</sup>.

Por *brahman* ha sido descubierto este camino; por él [va] el que conoce a *brahman*, el que obra bien y el luminoso.

*andhaṃ tamaḥ praviśanti ye 'vidyām*<sup>391</sup> *upāsate* |

*tato bhūya iva te tamo ya u vidyāyām*<sup>392</sup> *ratāḥ* ||

[10] En una oscuridad cegadora penetran aquéllos que veneran la ignorancia; y en una oscuridad incluso más profunda los que se complacen en la erudición.

*anandā*<sup>393</sup> *nāma te lokā andhena tamasāvṛtāḥ* |

*tāms te pretyābhigacchanty*<sup>394</sup> *avidvāṃso 'budhā janāḥ* ||

[11] "Sin alegría" es el nombre de estos mundos, envueltos en una profunda oscuridad.

A ellos van las gentes que no saben ni están iluminadas<sup>395</sup>.

<sup>386</sup> *tad ete ślokā bhavanty* K : *tād āpy eté ślókā* M.

<sup>387</sup> *vitataḥ* K : *vītarah* M.

<sup>388</sup> *svargaṃ lokam ita ūrdhvaṃ vimuktāḥ* K : *utkrāmya svargāṃ lokām ito vimuktāḥ* M.

<sup>389</sup> *puṇyakṛt taijasaś ca* K : *taijasaḥ puṇyakṛc ca* M.

<sup>390</sup> Se trata de los colores de las venas; cf. *BĀU* 2.1.19; 4.2.3; 4.3.20; *ChU* 8.6.1; *KauṣU* 4.19; *MaitU* 6.30.

<sup>391</sup> *'vidyām* K : *'sambhūtim* M.

<sup>392</sup> *vidyāyām* K: *sambhūtyām* M.

<sup>393</sup> *anandā* K: *asuryā* M.

<sup>394</sup> *pretyābhigacchanty* K : *prētyāpigacchaty* M.

<sup>395</sup> Los versos 10 y 11 se recogen también respectivamente en *ĪU* 9 y 3; Horsch 1966, 165s. supone que fueron introducidos más tarde, aunque en un momento anterior a su incorporación en *ĪU* o *KenaU* 1.3.

Desde los himnos védicos se insiste una y otra vez en el hecho de que el hombre vive en un mundo en el que se oponen luz y oscuridad, conocimiento e ignorancia. Nuevo es, quizá, que se conciba la erudición como algo que en sí carece de sabiduría y que incluso es peor que la ignorancia.

#### 4.4.3.7 La liberación (*mokṣa*) y el conocimiento como vía de salvación

En la sucesión de versos o dichos y los pasajes en prosa al final de esta sección Yājñavalkya se centra fundamentalmente en el concepto de *ātman*, pues únicamente el verdadero conocimiento del *ātman* conduce a *brahman* y lo convierte en el propio creador y en su creación. El hombre, sin embargo, tan sólo puede tratar de conocer su verdadero Yo mientras está encarnado en este mundo, y la misión de la vida consiste precisamente en descubrir el misterio de la unión de este mundo con el mundo de *brahman*, a pesar de su aparente separación:

*BĀU 4.4.12-14*

*ātmānaṃ ced vijānīyād ayam asmīti puruṣaḥ |*

*kim icchan kasya kāmāya śarīram anu saṃjvaret*<sup>396</sup> ||

[12] Si una persona se conoce a sí mismo (*ātman*), [si sabe] "yo soy él", ¿qué podría desear?, ¿por amor a qué podría preocuparse de su cuerpo?

*yasyānūvittaḥ pratibuddha ātmāsmīn saṃdehaye gahane praviṣṭaḥ |*

*sa viśvaḥ kartā sa hi sarvasya kartā tasya lokaḥ sa u loka eva ||*

[13] Aquél cuyo *ātman*, tras conocer y haber sido iluminado, ha penetrado en este conjunto insondable.

Él es el creador de todo, el autor de la totalidad; suyo es este mundo; él es este mundo.

*ihaiva santo 'tha vidmas tad vyaṃ*<sup>397</sup>*na ced avedir*<sup>398</sup> *mahatī vinaṣṭiḥ |*

*ye tad vidur amṛtās te bhavanty ahetare duḥkham evāpiyanti*<sup>399</sup> ||

[14] Mientras estamos aquí, nosotros lo podemos conocer; si no lo has conocido, grande es tu destrucción.

Los que lo han conocido se vuelven inmortales; en cambio, los demás sólo se acercan al sufrimiento.

<sup>396</sup> *saṃjvaret* K : *sāṃcaret* M.

<sup>397</sup> *ihaiva santo 'tha vidmas tad vyaṃ* K : *tād evā śantas tād u bhavāmo* M.

<sup>398</sup> *avedir* K : *avedī* M.

<sup>399</sup> *evāpiyanti* K : *evōpayanti* M.

Desconocer *brahman* y permanecer en este estado de ignorancia, que implica, como veremos a continuación permanecer sometido al ciclo de transmigraciones, se concibe como un sufrimiento. Pero, en realidad, no es la vida en la tierra la que se valora negativamente, sino que es la ignorancia la que se asocia al sufrimiento. Por tanto, no parece que aquí se refleje una visión pesimista de la vida, aunque es muy probable que esta concepción filosófica haya contribuido a promover la tendencia hacia un pesimismo existencial cada vez más pronunciado.

Tan sólo el que logra contemplar con su mente (*manas*) el mundo espiritual y comprender que detrás de la diversidad aparente se oculta en realidad *brahman*, se libera de la necesidad de volver una y otra vez a este mundo del sufrimiento:

*BĀU 4.4.19*

*manasaivānudraṣṭavyam<sup>400</sup> neha nānāsti kiṃ cana |*  
*mṛtyoḥ sa mṛtyum āpnoti ya iha nāneva paśyati ||*

Sólo con la mente se le puede contemplar, aquí no existe nada más aparte de él.

Muerte tras muerte alcanza quien aquí contempla sólo la diversidad.

El conocimiento del mundo de *brahman*<sup>401</sup> representa la liberación del ciclo de reencarnaciones y de todo sufrimiento, pues trasciende la realidad en la que se lleva a cabo la acción:

*BĀU 4.4.23*

*tad etad ṛcābhyuktam*

*eṣa nityo mahimā brāhmaṇasya na karmaṇā vardhate na kanīyān |*  
*tasyaiva syāt padavittam viditvā na lipyate karmaṇā<sup>402</sup> pāpakeneti ||*  
*tasmād evaṃvic chānto dānta uparatas titikṣuḥ samāhito<sup>403</sup> bhūtvātmany evātmānaṃ*  
*paśyati<sup>404</sup> | sarvam ātmānaṃ paśyati | nainaṃ pāpmā tarati<sup>405</sup> | sarvaṃ pāpmānaṃ tarati |*

<sup>400</sup> *mānasaivānudraṣṭavyam* K : *mānasaivāptavyam* M.

<sup>401</sup> En el primer capítulo de la *Kauṣītaki-upaniṣad* es el conocimiento del *brahman* lo que le abre las puertas a la permanencia en las regiones celestes y permite a los espíritus llegar y superar el segundo interrogatorio realizado por el propio *brahman*. Recuérdese también § 5.2.

<sup>402</sup> *l. k.* K : *k. l.* M.

<sup>403</sup> *samāhito* K : *śraddhāvitto* M.

<sup>404</sup> *paśyati* K : *paśyet* M.

<sup>405</sup> *nainaṃ pāpmā tarati. Sārvaṃ pāpmānaṃ tarati* om. M.

*nainam pāpmā tapati | sarvaṃ pāpmānaṃ tapati | vipāpo virajo 'vicikitso'<sup>406</sup> brāhmaṇo bhavati | eṣa brahmalokaḥ<sup>407</sup> samrāṭ | enaṃ prāpito 'sīti hovāca Yājñavalkyaḥ | (...)*

Esto se ha expresado en el siguiente verso ṛgvédico<sup>408</sup>:

Él es la grandeza eterna del brahmán, no se puede aumentar ni disminuir con un acto;

es su rastro el que uno debería conocer; conociéndolo, uno no es manchado por un acto malvado.

Por eso el que así lo conoce, habiéndose vuelto sereno, disciplinado, calmado, paciente y centrado, contempla realmente el *ātman* en su *ātman*; contempla todo el *ātman*. El mal no lo atraviesa; él atraviesa todo el mal. El mal no lo quema; él quema todo el mal. Libre de mal, libre de impureza, sin incertidumbre se convierte en un brahmán. Ése, gran rey, es el mundo de *brahman*; tú has sido conducido a él". Así habló Yājñavalkya.

Es decir, que el ser humano –que no puede ser otro que un brahmán– que haya alcanzado este estado espiritual más elevado, en el que su Yo calmado y centrado reconoce que no se diferencia del yo universal, ya no se ve afectado por el mal ni por las consecuencias de sus actos<sup>409</sup>.

#### 4.4.3.8 Conclusiones acerca de las enseñanzas de Yājñavalkya

Como hemos observado las enseñanzas de Yājñavalkya recogen y adaptan muchos de los elementos que hemos estudiado en los capítulos anteriores como antecedentes de la transmigración de las almas: el concepto de acción y de sus consecuencias, la oposición entre luz y oscuridad, conocimiento e ignorancia, el deseo de alcanzar una inmortalidad permanente, la rueda del año<sup>410</sup>, la concepción del hombre con sus cinco facultades vitales<sup>411</sup> e incluso, aunque de manera menos explícita, la idea de las dos vías. La innovación frente a los *Vedas* consiste en que el cielo y la luz se identifican con el mundo de *brahman*, un mundo al que se llega por medio del conocimiento y del deseo exclusivo

<sup>406</sup> 'vicikitso K : vijighatsò 'pipasó M.

<sup>407</sup> eṣa brahmalokaḥ K : yá evāṃ véda M.

<sup>408</sup> Como recuerda Deussen 1922, 521, este verso no se encuentra actualmente en la *R̥gveda-saṃhitā*, aunque *ṛc-* sea el término técnico para un verso del *R̥gveda*. El contenido claramente parece estar más cercano al pensamiento upaniśádico que a la cosmología del *R̥gveda*, por tanto, es muy probable que nos encontremos ante un intento de atribuir al *veda* más antiguo una filosofía que tan sólo se desarrolla posteriormente. Sobre los antecedentes textuales de este verso y su recepción en textos posteriores, véase Horsch 1966, 173.

<sup>409</sup> La idea de que el hombre que conoce el *ātman* no se ve manchado por sus actos se expresa ya en *TB* 3.12.9.8 y la idea de liberación del karma en *ŚB* 2.3.3.8-12 y posteriormente en *KauṣU* 1.4.

<sup>410</sup> *BĀU* 4.4.16 (Texto 5).

<sup>411</sup> *BĀU* 4.4.18 (Texto 5).



de alcanzarlo. En *brahman* se encuentran los elementos opuestos. El que sólo percibe la diversidad está condenado a morir una y otra vez. Sólo el *ātman*, el Yo que se esconde en el interior de uno mismo, puede alcanzar el mundo de *brahman*, indivisible, eterno y cuya existencia no se puede demostrar. Una vez alcanzado este estado por medio de su discernimiento (*vi-jñā*), debe centrarse en la comprensión intuitiva (*prajñā*)<sup>412</sup>.

Yājñavalkya distingue entre los que logran la integración en *brahman* y los que no consiguen liberarse de las ataduras con el mundo de la acción. El Yo pasa de un estado al otro. Hay una clara jerarquía de los diferentes tipos de seres. La substancia esencial<sup>413</sup> sigue siendo la misma pero la forma que adquiere es diferente. Según sus actos adopta la figura de uno de los *pitāras*, de un *gandharva*, de un dios, de Prajāpati, de *brahman* o de otro ser<sup>414</sup>. No se especifica cuáles pueden ser los otros seres, pero la necesidad que sienten aquéllos cuya mente se encuentra atada a este mundo por los deseos de volver al mundo de la acción implica necesariamente una vuelta al mundo material. Las condiciones futuras de vida, el lugar y la forma de ser están determinadas por las acciones anteriores. El Yo (*ātman*) se forja él mismo su destino y no interviene ninguna divinidad. El que reconoce el *ātman* en uno mismo, se convierte en su propio creador.

<sup>412</sup> *BĀU* 4.4.21. Horsch 1966, 172 diferencia *vi-jñā*-, la capacidad de comprender analíticamente, de *prajñā*-, la capacidad de comprender intuitivamente.

<sup>413</sup> Su espíritu (*ātman*) al que permanecen adheridos su conocimiento (*vidyā*), sus acciones (*karman*) y su "discernimiento previo" (*pūrvaprajñā*).

<sup>414</sup> *BĀU* 4.4.4.

## 4.5 Las *upaniṣads* antiguas en las que no hay referencias a la transmigración

A pesar de que las *upaniṣads* que se comentarán a continuación no recogen la transmigración de las almas entre sus doctrinas, al menos de forma explícita, prefiero tratarlas siguiendo en la manera de lo posible el orden cronológico en el que supuestamente fueron compuestas. Este grupo de *upaniṣads* estaría formado por la *Taittirīya-upaniṣad*, la *Aitareya-upaniṣad*, la *Kena-upaniṣad*, que he mencionado al final del capítulo dedicado al *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa*<sup>415</sup>, y la aún más breve *Īśā-upaniṣad* con la que concluye la *Vājasaneyi-saṃhitā*. Esta última representa un canto al *ātman*, al que describe como la meta que está más allá de los elementos opuestos, además insiste en la importancia de realizar "actos" (*karmāṇi*) para poder agotar los cien años de vida<sup>416</sup> y en recordar lo hecho (*kṛta*) más allá de la muerte<sup>417</sup>.

La cronología relativa nos indica que aparentemente sigue habiendo escuelas más ortodoxas y tradicionalistas que por desconocimiento o por resistencia no incorporan explícitamente una enseñanza que ya se había introducido algo antes en los textos de otras escuelas paralelas. En el capítulo final<sup>418</sup> trataré de sacar algunas conclusiones de esta tardanza a incorporar la doctrina de la transmigración; en este capítulo presentaré las principales innovaciones que afectan notablemente la evolución de las teorías, las imágenes y los conceptos que se han ido comentando desde los himnos védicos.

### 4.5.1 *Taittirīya-upaniṣad*

#### 4.5.1.1 Introducción a la *Taittirīya-upaniṣad*

La *Taittirīya-upaniṣad* pertenece, junto a la *Aitareya-upaniṣad* y la *Kauṣṭiki-upaniṣad*, al segundo grupo de *upaniṣads* que Olivelle<sup>419</sup> data entre los siglos VI-V a. C. La *Taittirīya-upaniṣad* corresponde a los capítulos 7-9 del *Taittirīya-Āraṇyaka*, que es recogido como un apéndice del *Taittirīya-brāhmaṇa* de la escuela del *Yajurveda negro*<sup>420</sup>.

<sup>415</sup> § 4.2.5.

<sup>416</sup> *ĪU* 2.

<sup>417</sup> *ĪU* 17.

<sup>418</sup> § 5.6.

<sup>419</sup> Olivelle 1996, xxxvi-xxxvii.

<sup>420</sup> Salvo las cuatro últimas secciones de la *TĀ*, todo lo demás recoge sin distinción tanto material propio de una *saṃhitā* como de la literatura brāhmánica; de modo que es posible que se haya tomado la terminología

La primera parte, conocida como *śikṣāvallī* ("sección de la instrucción")<sup>421</sup>, formaba posiblemente una *upaniṣad* independiente. Witzel<sup>422</sup> ha editado y traducido la *Kaṭha-śikṣā-upaniṣad*, un texto estrechamente relacionado con esta sección, ya que presenta muy pocas variantes. La segunda sección es llamado *ānandavallī* o *brahmavallī* ("sección sobre la felicidad o sobre *brahman*") y la tercera, como recoge la historia de Bṛghu, *bṛghuvallī*<sup>423</sup>.

El décimo capítulo del *Taittirīya-āranyaka* recoge otra *upaniṣad*, la *Mahānārāyaṇa-upaniṣad*<sup>424</sup>, que presenta por un lado material antiguo y por otro mucho más tardío. Por no ofrecer algo nuevo en los temas que nos ocupan en este trabajo, ya que es muy tradicionalista, muy arcaizante en unos aspectos, pero poco proclive a desarrollar o comentar las citas antiguas que se recogen en ella<sup>425</sup>, prescindo de comentar su contenido<sup>426</sup>.

#### 4.5.1.2 *Śikṣāvallī (TU 1)*

El primer pasaje que recogemos de esta *upaniṣad* se ha transmitido también en la *Kaṭha-śikṣā-upaniṣad*, que es calificado por Witzel como un *dharmasūtra in nuce*. Es uno de los primeros textos en los que aparece este tipo de instrucciones, que en época posterior son compilados en los *dharmasūtras* o *dharmasāstras*<sup>427</sup>. Se trata de una admonición del maestro a su alumno cuando lo despide a su nueva vida<sup>428</sup>:

---

de *brāhmaṇa* o *āranyaka* de otras escuelas y aplicado a ésta de una manera algo forzada (Deussen 1935, 212).

<sup>421</sup> El primero en denominar esta primera sección *śikṣāvallī* fue Deussen 1935. Sāyaṇa en su comentario al *TĀ* la llama *saṃhitopaniṣad*.

<sup>422</sup> Witzel 1977; Witzel 1979a y 1980.

<sup>423</sup> Sāyaṇa, considerando estos dos últimos capítulos un texto separado, lo denomina *vāruṇyupaniṣad*.

<sup>424</sup> Esta *upaniṣad* también se conoce como *Bṛhan-nārāyaṇa-upaniṣad* o *Yājñikī-upaniṣad*.

<sup>425</sup> Deussen 1935 la describe como una especie de *upaniṣad* de transición entre las *upaniṣads* védicas y las que se han asociado al *Atharvaveda*.

<sup>426</sup> Los temas más interesantes que recoge son: el mito de creación (*MNU* 1.1-14), la división del conocimiento en diferentes cuartos (*MNU* 1.16), o imágenes tan características como una descripción del trono celestial de Brahman o del árbol invertido, enraizado en el cielo (*MNU* 10.20), la reelaboración del mito de *puruṣa* (*RV* 10.90) en *MNU* 11, la descripción del *devayāna* y del *pitṛyāna* en *MNU* 64.4, en la que se mezclan las diferentes versiones, ya que ambas vías se separan en el momento de la muerte. Siguiendo el curso del sol hacia el norte o hacia el sur, los fallecidos se encuentran tanto en el uno como en el otro camino con los soberanos de las esferas a las que acceden, dependiendo de su conocimiento.

<sup>427</sup> Witzel 1980, 79ss. lamentablemente se limita a llamar la atención acerca de la importancia de este pasaje al que califica como "der am frühesten fixierten Fassung solcher Regeln".

<sup>428</sup> Este *anuvāka* ya fue considerado por la tradición posterior como el final del periodo de estudio de un *vedavratas*, que se prolonga durante 48 años en los que ha tenido que memorizar el *veda* hasta la *upaniṣad* (cf. *KāthGS* 3). Otros pasajes en los que un maestro instruye a su alumno acerca de las reglas de comportamiento son *ŚB* 11.3.3; *Vādhs* 4.176; *ChU* 2.23.1; *GB* 1.2.1ss. Para bibliografía sobre la iniciación al estudio (*upanayana*), véase *ŚB* 11.5.4 y Scharfe 2002, 87-114; sobre el estudio del *Veda* y su recitación privada, véase *ŚB* 11.3.3; 11.5.6-8.

TU 1.11.1-3

*satyaṃ vada | dharmaṃ cara | svādhyāyānmā pramadaḥ | ācāryāya priyaṃ dhanamāhṛtya prajātantum mā vyavacchetsiḥ | satyān na pramaditavyam | dharmān na pramaditavyam | kuśalān na pramaditavyam | bhūtyaina pramaditavyam | svādhyāyapracanābhyaṃ na pramaditavyam ||*

"Di la verdad, cumple la Ley. No descuides tu recitación privada. Después de entregarle a tu maestro un regalo valioso<sup>429</sup>, no cortes el hilo de tu descendencia (*prajātantum*). No se debe descuidar la verdad. No se debe descuidar la Ley. No se deben descuidar los bienes. No se debe descuidar la salud. No se debe descuidar la recitación privada ni la declamación pública<sup>430</sup>.

*devapitrākāryābhyaṃ na pramaditavyam | mātṛdevo bhava | pitṛdevo bhava | ācāryadevo bhava | atithidevo bhava | yānyanavadyāni karmāṇi<sup>431</sup> | tāni sevityāni | no itarāni | yānyasmākāṃ sucaritāni | tāni tvayopāśyāni || no itarāni |*

No se debe descuidar el culto a los dioses y a los Padres. Que tu madre sea una diosa. Que tu padre sea un dios. Que tu maestro sea un dios. Que el invitado sea un dios. Que tus actos no sean otra cosa que irreprochables, los que se deben practicar, no otros. Que tus buenos modales no sean otros que los míos. Estas cosas deben ser obedecidas por ti; no otras.

*ye ke cārumacchreyāṃso brāhmaṇāḥ | teṣāṃ tvayāsanena praśvasitavyam | śraddhayā deyam | aśraddhayā 'deyam | śriyā deyam | hriyā deyam | bhiyā deyam | saṃvidā deyam |*

A los brahmanes más honorables y dignos les debe ser cedido un asiento por ti. Se debe ofrecer con entrega; no se debe ofrecer sin entrega. Se debe ofrecer con dignidad, se debe ofrecer con modestia, se debe ofrecer con aprensión, se debe ofrecer con comprensión".

Aunque en este contexto haya que interpretar tanto *karman* como *dharma* fundamentalmente en sentido ritual, se trasluce a lo largo de todo el pasaje un interés por transmitir también ciertos valores morales. Este aspecto es fundamental para nuestro estudio, puesto que se comprueba explícitamente, lo que, por otro lado no es sorprendente: que en esta época el comportamiento moral formaba parte de las exigencias y los deberes propios de un brahmán.

<sup>429</sup> El regalo consistía probablemente en una vaca lechera (Witzel 1980, 63).

<sup>430</sup> Es decir, los ritos privados y públicos.

<sup>431</sup> Parece que *karmāṇi* implica aquí en primer lugar los actos rituales, no obstante, el término abarca cualquier tipo de acto. En este sentido Witzel traduce los términos *karmavikitsā vā vṛttavikitsā*, que se nombran un poco más adelante, por "ein Zweifel über (die richtige Ausführung von Ritual-)Handlungen (...) oder ein Zweifel über (die richtige) Art (des Benehmens/Ritus)".

Las *upaniṣads* son en principio y técnicamente amorales, puesto que, por un lado, pertenecen a una tradición ritual en la que los actos no son valorados moralmente y, por otro lado, toda la atención se centra en alcanzar un estado en el que el individuo trasciende y se libera de las consecuencias derivadas de sus actos. Pasajes como éste, no obstante, demuestran que para alcanzar este estado no basta con cumplir con los deberes rituales, alcanzar el conocimiento adecuado y concentrarse en la actitud interior, conceptos que surgen sucesivamente en los himnos védicos, en los *brāhmaṇas* y en las *upaniṣads*, sino que, además, cuenta la actitud que se debe mostrar hacia los demás y el comportamiento social. Esto formulado así puede parecer una obviedad, pero no lo es, pues apenas encontramos pasajes que apunten en esta dirección en la literatura anterior y en las propias *upaniṣads*. El hecho de que no se encuentren, sin embargo, no implica que los conceptos no existan. En consecuencia, nos encontramos ante un ejemplo claro de que la evolución diacrónica de los géneros literarios y de los contenidos asociados a ellos no refleja necesariamente el estado sincrónico de una época determinada.

#### 4.5.1.3 *Ānandavallī* (TU 2)

La "sección del gozo" comienza con una reflexión acerca de los dos lugares en los que el hombre que conoce a *brahman* (*brahmavid*) lo puede encontrar y alcanzar:

TU 2.1.6-11

*satyaṃ jñānamantaṃ brahma | yo veda nihitaṃ guhāyāṃ parame vyoman |*  
*so 'snute sarvān kāmān saha | brahmaṇā vipaściteti ||*

Verdad, conocimiento, lo infinito, *brahman*; quien los conoce como lo oculto en lo más profundo, en el cielo más elevado,  
 éste alcanza todos sus deseos junto con *brahman* que conoce y discierne.

A continuación se describe cómo surge del *ātman* el espacio etéreo (*ākāśa*); de éste, el viento (*vāyu*); del viento, el fuego (*agni*); del fuego, las aguas (*āpas*); de las aguas, la tierra (*pṛthivī*); de la tierra, las plantas (*oṣadhayas*); de las plantas el alimento (*anna*); y del alimento, el hombre (*puruṣa*)<sup>432</sup>. El hombre se forma a partir del alimento; pero en el *ātman annarasamaya*, en la personalidad o en el cuerpo<sup>433</sup> hecho de alimento, que

<sup>432</sup> Cf. la descripción del *pitṛyāna* en *BĀU* 6.15.

<sup>433</sup> El término aquí empleado es *ātman*. La traducción que más se aproxima a su significado sería quizá "personalidad", pues se trata de diferentes capas que conforman el Yo, la identidad del hombre y que adoptan su apariencia. Al conformarse de los diferentes elementos, también podemos denominarlos

conforma el cuerpo material, se integra el *ātman prāṇamaya*, que consiste en aliento vital, que se adapta al cuerpo y le da vida. En este *ātman* se sitúa otro que consiste en mente (*manomaya*), que se adapta al anterior y en éste, a su vez, se inserta otro que consiste en discernimiento (*vijñānamaya*). El quinto *ātman* que conforma el ser humano es el que consiste en un estado de consciencia de bienestar y satisfacción (*ānandamaya*)<sup>434</sup>. El hombre que alcanza este estado conscientemente se libera del miedo (*bhīṣā*)<sup>435</sup>, abandona todo mal (*pāpman*) en su cuerpo físico (*śārīra*) y alcanza todo lo que desea (*sarvāṅkāmaśnuta*)<sup>436</sup>.

En consecuencia, el hombre se forma a partir de cinco personalidades o cuerpos diferentes, que se van adaptando sucesivamente y en orden ascendente al cuerpo formado a partir del alimento. Cada *ātman* es impregnado plenamente por el siguiente y todos ellos adoptan la misma forma humana, mientras residen en el hombre. La cabeza del *ātman vijñānamaya* está formada de *śraddhā*; su parte derecha, de *ṛta*; su parte izquierda, de *satya*; su tronco<sup>437</sup> (*ātman*) de *yoga*<sup>438</sup>; y su parte inferior, poder (*mahas*). El *ātman* del discernimiento dirige el sacrificio y los actos (*karmāṇi*). Si el hombre reconoce en este *ātman* el *brahman* y centra su atención en él, deja atrás sus malas acciones (*pāpman*) y las abandona en su cuerpo material (*śārīra*).

El pensamiento dirigido o el discernimiento es determinante para el estado de consciencia en el que se integra el hombre después de su muerte, ya que él crea mediante el pensamiento emitido la realidad en la que se integra:

*TU 2.6*

*asanneva sa bhavati | asada brahmeti veda cet |  
asti brahmeti cedveda | santam enaṁ tato viduḥ || iti ||*

Inexistente se vuelve aquél que piensa "*brahman* no existe".

---

"cuerpos", pues se está describiendo el "Yo corpóreo" (*śārīra ātmā*; *TU 2.6.1*). Es más, el estado de máximo bienestar, que da nombre a toda esta sección, se caracteriza precisamente por ser *anātmīya*, que Olivelle traduce como "incorpóreo", aunque también se pueda traducirlo como "impersonal".

<sup>434</sup> El gozo o el sentimiento de bienestar que experimenta un hombre cuando alcanza el estado correspondiente equivale a una centésima parte de la de un "*gandharva* humano" (*manuṣyagandharva*) y ésta a la centésima parte de la de un "*gandharva* divino", y así se enumeran sucesivamente el gozo de los Padres, de los dioses cuando nacen, de los dioses cuando celebran rituales, de Indra, de Bṛhaspati, de Prajāpati y, finalmente, de *brahman* (*TU 2.8*).

<sup>435</sup> *TU 2.7-8*. El miedo se describe como el motor que hace soplar el viento, el que empuja al sol y la luna, y que provoca la muerte.

<sup>436</sup> *TU 2.5*.

<sup>437</sup> Este es uno de los pasajes en los que *ātman* parece referirse al tronco del cuerpo humano.

<sup>438</sup> Aunque aquí se mencione el término *yoga*, no se considera que se emplea como el término técnico, tal como se conoce en la literatura posterior, hasta su mención en *KaṭhU 2.12*.

Quien piensa "*brahman* existe", en consecuencia, lo reconocen como existente.

La pregunta que se plantea a continuación es si alguien que no conoce esto alcanza este mundo cuando muere. Para contestar esta pregunta se expone una breve cosmogonía que describe cómo la consciencia ha transformado este mundo de *brahman* de un estado inexistente (*asat*) en existente (*sat*) y le ha permitido crear su identidad por sí mismo<sup>439</sup>.

La enseñanza del *ānandavallī* consiste en comprender que el yo terrenal del microcosmos y el yo solar del macrocosmos son uno y lo mismo. Tan sólo este conocimiento eleva al *ātman* a un estado de gozo supremo y lo libera de todas sus preocupaciones.

*TU 2.8-9*

*yaścāyaṃ puruṣe | yaścāsāvāditye | sa ekaḥ | sa ya evaṃvit | asmāḷlokātpretya |  
etamannamayamātmānamupasañkrāmati | etaṃ prāṇamayamātmānamupasañkrāmati |  
etaṃ manomayamātmānamupasañkrāmati | etaṃ vijñānamayamātmānamupa-  
sañkrāmati | etamānandamayamātmānamupasañkrāmati | tadapyeṣa śloko bhavati ||*

El que está aquí en el hombre y el que está ahí en el sol, éste es uno solo. Aquél que conoce así se pasa tras morir de este mundo al *ātman* formado de alimento, éste pasa al *ātman* formado de *prāṇa*, éste pasa al *ātman* formado de mente, éste pasa al *ātman* formado de discernimiento, éste pasa al *ātman* formado de gozo. Sobre esto hay el siguiente verso:

*yato vāco nivartante aprāpya manasā saha |  
ānandaṃ brahmaṇo vidvān na bibheti kutaścana || iti ||  
etaṃ ha vāva na tapati | kim ahaṃ sādhu nākaravam | kim ahaṃ pāpamakaravamiti | sa  
ya evaṃ vidvānete ātmānaṃ sprṇute | ubhe hyevaiṣa ete ātmānaṃ sprṇute | ya evaṃ veda  
| ityupaniṣat ||*

[9] De donde vuelven las palabras sin alcanzarlo junto con la mente;

quien conoce el gozo de *brahman* no teme nada.

En verdad, éste no se consume pensando: "¿Por qué no he realizado lo correcto?; ¿por qué he realizado lo malo?". El que lo conoce así, éste se libera a sí mismo (*ātman*) de ambos pensamientos. En verdad se libera a sí mismo el que conoce así. Esta es la enseñanza oculta.

<sup>439</sup> *TU 2.6-7.*

El que alcanza este estado, inalcanzable para las palabras y la mente, después de integrarse sucesivamente en sus identidades cada vez más espirituales, ya no se preocupa por sus actos, ya no piensa en si ha obrado bien o mal. El elemento que determina la suerte que corre el hombre después de su muerte depende del grado de consciencia que ha alcanzado en vida y pesa más que sus actos.

Los actos realizados tan sólo cuentan secundariamente y parece que sólo afectan a aquéllos que no alcanzan la liberación. Las dos preguntas que se formulan demuestran que la teoría del *karman* se ha interiorizado plenamente. La que analiza y valora el comportamiento del ser humano que no alcanza el estado de *ānandamayamātman* en el Más Allá es su propia consciencia. El ser humano actúa como su propio juez. Lo que no se dice es qué consecuencias se derivarían de este autoanálisis o esta autoevaluación. Tan sólo podemos suponer que podría generar un deseo de corregir este comportamiento, lo que implicaría la necesidad de volver a una nueva vida, pues el mundo de la acción es el mundo material. Este proceso, por otro lado, explicaría cómo se transforma el hombre a sí mismo mediante su comportamiento. No obstante, nos vemos obligados a especular, pues en el texto no se dice nada concreto al respecto.

#### 4.5.1.4 *Bhṛguvallī (TU 3)*

En la *bhṛguvallī* se describe cómo Bhṛgu se acerca a su padre Varuṇa y le pide que le explique lo que es *brahman*<sup>440</sup>. Varuṇa le responde que *brahman* abarca el alimento y las cinco facultades vitales, y que todo nace de él, vive de él y pasa a él después de morir. Después de realizar prácticas ascéticas Bhṛgu se da cuenta de que *brahman* es el alimento del que nacen los seres, del que viven y en el que se convierten, una vez muertos. Bhṛgu vuelve a preguntar a su padre y le vuelve a ordenar que siga practicando. Así, el hijo percibe sucesivamente que *brahman* consiste en aliento vital (*prāṇa*), en mente (*manas*), en discernimiento (*vijñāna*) y en gozo (*ānanda*). Curiosa es la afirmación al final de *TU* 3.6 de que el que conozca esto se hará grande en lo que respecta a su descendencia y a su fama (*kīrti*).

Al final de la sección, que en el fondo es un gran canto al alimento como base de toda existencia, se insiste en la idea de que uno se convierte en lo que venera:

<sup>440</sup> Recuérdese ŚB 11.6.2.6-10 (§ 3.6.4).



TU 3.10.3.5-4.6

*tatpratiṣṭhetyupāsīta | pratiṣṭhāvān bhavati | tanmaha ityupāsīta | mahānbhavati |  
tanmana ityupāsīta | mānavānbhavati || tannama ityupāsīta | namyante 'smai kāmāḥ |  
tadabrahmetyupāsīta | brahmavānbhavati | tadabrahmaṇaḥ parimara ityupāsīta |  
paryeṇaṃ mriyante dviṣantaḥ sapatnāḥ |*

Venerando "éste es el sustento", se convierte en el sustento; venerando "éste es lo grande", se vuelve grande; venerando "éste es el *manas*", obtendrá *manas*; venerando "éste es el saludo", saluda a sus deseos; venerando "éste es *brahman*", obtendrá *brahman*; venerando "éste es la muerte alrededor de *brahman*", sus enemigos llenos de odio morirán alrededor de él.

El que venera a *brahman* se convierte en *brahman* y el que reconoce el ciclo mortal que le rodea, se libra de él, mientras que sus enemigos quedan sometidos a él. Esta imagen puede perfectamente implicar la doctrina de la transmigración, aunque no se explicita. Parece que aquí se adapta el procedimiento de desear lo mejor a uno mismo y lo peor a sus enemigos al nuevo marco filosófico: lo mejor es alcanzar la verdadera inmortalidad, integrarse en *brahman*; lo peor, morir alrededor de él, sin alcanzarlo<sup>441</sup>. De nuevo se retoman imágenes e ideales de los himnos más antiguos, aunque uno no puede quitarse la sensación de que estas imágenes se incluyen en este contexto para darle más lustre y mayor autoridad a las enseñanzas filosóficas que se acaban de formular, quizás más innovadoras de lo que pudieran aparecer a primera vista.

Sin embargo, el pasaje sigue explicando que quien reconoce que el ser del sol y el ser de la persona son el mismo y quien haya logrado integrar su Yo en el *ānandamayamātman*<sup>442</sup>, tampoco se libra de seguir recorriendo los mundos, aunque sea libremente según sus deseos:

TU 3.10.5-6

*imāṇḥllokankāmānnī kāmārūpyanusañcaran etat sāma gāyannāste*

Recorriendo estos mundos, comiendo lo que desea, adoptando las formas que desea, se sienta cantando este *sāman*:

*hā3vu hā3vu hā3vu ||*

*ahamannamahamannamahamannam |*

<sup>441</sup> § 2.9.1.6 y recértese AB 8.28 (cf. § 3.3.2.6).

<sup>442</sup> Cf. TU 2.8.

*ahamannādo3 'hamannādo3 'hamannādaḥ |*  
*ahaṁ ślokaḥdahaṁ ślokaḥdahaṁ ślokaḥt |*  
*ahamasmi prathamajā ṛtā3sya |*  
*pūrvam devebhyo 'mṛtasya nā3bhāyi |*  
*yo mā dadāti sa ideva mā3 ' 'vāḥ |*  
*ahamannamannamadantamā3dmi |*  
*ahaṁ viśvam bhuvanamabhyabhavā3m |*  
*suvar na jyotiḥ |*  
*ya evaṁ veda |*  
*ityupaniṣat ||*

Yo soy alimento, yo soy alimento, yo soy alimento.

Yo tomo alimento, yo tomo alimento, yo tomo alimento.

Yo compongo el verso, yo compongo el verso, yo compongo el verso.

Yo soy el primogénito del *ṛta*,

previo a los dioses, en el ombligo de la inmortalidad.

El que me entrega éste, en verdad, me consume<sup>443</sup>.

Yo soy el alimento; yo tomo al que toma el alimento.

Yo he creado toda la existencia.

Como la luz celestial es el que conoce así.

He aquí la *upaniṣad*.

En los textos upaniśádicos en los que la transmigración de las almas está plenamente integrada hemos observado que el deseo actúa como motor que empuja al ser a una nueva vida. El pasaje que acabamos de citar no apunta exactamente en esta dirección; más bien expresaría de forma poética la libertad absoluta de movimiento después de morir de aquél que haya logrado juntar el *ātman* celestial y su Yo, de aquél que, después de integrar y condensar sus diferentes cuerpos en su esencia espiritual, se haya convertido en la fuerza o la esencia que nutre, impulsa o ilumina lo demás. En todo caso, esta imagen sería compatible con la doctrina de la transmigración, pero no la implica necesariamente.

El cosmos está formado por un inmenso ciclo basado en el alimento. No obstante, en esta ocasión el componente metafísico se complica: el deseo elige el alimento que se consume y éste determina la forma que se adopta. Un elemento sirve como base del

<sup>443</sup> Sigo aquí la traducción de Olivelle, aunque sin reconstruir la forma de futuro *avāyah*; otra posibilidad es traducir *av-* con el significado de "ayudar" (cf. Hume 1921, 293) o "impulsar".

siguiente, pero éste, a su vez, consume el primero. El objeto se vuelve sujeto y de esta manera acaban por perderse las diferencias entre ambos y el que es consumido acaba por convertirse en el creador universal.

#### 4.5.1.5 Conclusiones sobre la *Taittirīya-upaniṣad*

Esta *upaniṣad* se centra en la vía hacia la liberación que se presenta de una forma más elaborada filosóficamente que en los pasajes, como *BĀU* 6.2 y *ChU* 5.10, con los que comparte algunas imágenes. En las dos primeras secciones no podemos afirmar que el texto haga referencia a la doctrina de la transmigración, pues se describe un ciclo cósmico que comienza en la esfera superior con la sucesiva condensación del espíritu y que toma forma humana a partir del alimento terrenal al que se van adaptando e incorporando sus identidades cada vez más espirituales. El ciclo del alimento tan sólo se cierra de forma indirecta, a pesar de que en el texto se asegure que uno nace del alimento y se convierte en alimento. El origen cosmogónico del alimento no parece estar directamente relacionado con el ascenso por los diferentes estados de consciencia. Además, los elementos negativos o materiales se dejan atrás. Es interesante que se introduce un nuevo elemento que se presenta como la fuerza motora en las esferas inferiores: el miedo (*bhīṣā*). Tanto la descripción de la sucesiva materialización de los elementos, que siguen la descripción del *pitṛyāṇa* de *ChU* 5.10 y *BĀU* 6.2<sup>444</sup>, como una categorización de los seres superiores pertenecen a los mismos conceptos que han conducido a la doctrina de la transmigración; sin embargo, como mucho encontramos en esta *upaniṣad* algunos pasajes que nos permiten sospechar que la doctrina de la transmigración no era desconocida para sus autores. Sobre las causas del silencio de la doctrina de la transmigración en estas secciones, que, como hemos visto, ya se ha expuesto en textos más antiguos, tan sólo podemos especular; puede deberse al hecho de que sus autores la desconocían o al poco interés que puedan haber tenido los brahmanes de esta tradición en exponerla en este momento y en este contexto.

En todo caso se observa claramente que el lenguaje y los conceptos filosóficos han seguido evolucionando. Se distinguen cinco cuerpos espirituales del ser humano que finalmente se vuelven a disolver en *brahman* y que se forman a partir del alimento

<sup>444</sup> Aunque en esta ocasión no se cierre el ciclo de manera explícita.

(*anna*), el aliento vital (*prāṇa*), la mente (*manas*), el discernimiento (*viññāna*) y el gozo (*ānanda*) que produce la integración en *brahman*<sup>445</sup>.

Diferente es el caso de la tercera sección, pues en ella sí hay una serie de elementos que inducen a suponer que podrían referirse a la doctrina de la transmigración. En primer lugar, el ciclo cósmico ya no está basado en el alimento, sino que podemos afirmar que se describe un ciclo de *brahman*. Otro indicio es que se toman imágenes muy arcaicas que, sin embargo, son reinterpretadas, lo que en la literatura védica constituye un motivo de sospecha de que, en realidad, se puede estar describiendo una idea nueva. En el *bhṛguvalli* parece que se plantean dos posibilidades: la primera, la que se desea a los enemigos, consiste en un misterioso proceso de "morir alrededor de *brahman*"; la segunda es la afirmación de que el *ātman* que ha alcanzado el estado de consciencia supremo se mueve a placer, adoptando todo tipo de formas, según sus deseos.

#### 4.5.2 *Aitareya-upaniṣad*

La *Aitareya-upaniṣad* pertenece, igual que la *Kauṣītaki*, a una de las escuelas del *Ṛgveda*. La *upaniṣad* se inserta en el *āranyaka* (*AA* 2.4-6), que forma parte del *brāhmaṇa* de la misma escuela<sup>446</sup>. El *āranyaka* recoge, según la tradición<sup>447</sup>, tres *upaniṣads*: la primera conformada por los primeros tres capítulos del segundo libro; la segunda, la que trataremos a continuación, por los últimos tres capítulos del mismo libro; y la tercera, por el tercer libro del *āranyaka*. *AA* 4, atribuido a Āśvalāyana, y *AA* 5, atribuido a Śaunaka, el maestro de Āśvalāyana, pertenecen al género de los *sūtras*, de modo que ya no se consideran inspiradas.

La clasificación en diferentes géneros no corresponde realmente a cambios temáticos. Así, *AA* 1 conserva las características de un *brāhmaṇa*, pues presenta indicaciones rituales prácticas. En *AA* 2.1-3 se discute acerca de *prāṇa* y *puruṣa* como símbolos exotéricos de *brahman* o *ātman*. Müller lo incluyó como parte de la *upaniṣad*; Deussen, siguiendo a Śaṅkara, excluye este pasaje. Al final del segundo libro se recoge una bendición (*AA* 2.7).

<sup>445</sup> De esta forma, también en esta ocasión una cadena de cinco representa en realidad una cadena de seis elementos; cf. *BĀU* 6.2.

<sup>446</sup> Recuérdese que el *Aitareya-brāhmaṇa* es considerado más antiguo que el *Kauṣītaki-brāhmaṇa*.

<sup>447</sup> Keith 1909, 39-40 y Olivelle 1998, 314.

La *Aitareya-upaniṣad* se atribuye tradicionalmente a Mahidāsa Aitareya, un presunto descendiente de Itara o Itarā, aunque parece poco probable que se pueda considerar esta información un dato histórico<sup>448</sup>. De esta obra, sin embargo, apenas se hacen eco las demás *upaniṣads* antiguas y sus *āranyakas*, lo que se debe, según Bodewitz<sup>449</sup>, a su antigüedad y al hecho de que sus temas ya no eran actuales en el momento en el que aumentaron considerablemente los préstamos entre unas escuelas y otras.

El primer capítulo de la *upaniṣad* presenta una cosmogonía con el *ātman* como actor principal; en el segundo capítulo se describen los tres nacimientos del ser humano y el *ātman* es el tema central del tercero<sup>450</sup>.

#### 4.5.2.1 La cosmogonía del *Aitareya-upaniṣad*

Según la cosmogonía que se presenta en el primer capítulo de la *upaniṣad*, el *ātman*, el ser primordial, creó en primer lugar las cuatro regiones, las aguas celestiales (*ambhas*), las partículas de luz en la atmósfera (*marīcīs*), la tierra (*mara*), concebida como elemento "mortal", y las aguas primordiales (*āpas*), que fluyen debajo de la tierra. A continuación el *ātman* pensó en la necesidad de crear unos guardianes para este universo creado por él; de modo que incubó al hombre (*puruṣa*) y lo extrajo de las aguas primordiales<sup>451</sup>. De su boca salió el habla (*vāc*) y de ésta surgió el fuego (*agni*); de su nariz surgió la respiración (*prāṇa*) y de ésta, el viento (*vāyu*); de sus ojos surgió la vista (*cakṣus*) y de ella, el sol (*āditya*); de sus orejas surgió el oído (*śrotra*) y de éste, las direcciones (*diśas*); de su piel surgieron los pelos (*lomāṇi*) y de éstos, las plantas y árboles (*oṣadhibvanaspatī*); de su corazón surgió el intelecto (*manas*) y de éste, la luna (*candramas*); de su ombligo surgió la expiración (*apāna*) y de ésta, la muerte (*mṛtyu*); y de su miembro viril surgió el semen (*retas*) y de éste, las aguas (*āpas*). Una vez creados, buscó un lugar para todas estas divinidades. El *ātman*, después de probar con el océano, una vaca y un caballo, les acerca un hombre y ellos lo consideran un lugar de residencia adecuado. Una vez que todos ellos se han acomodado, surge el problema de cómo captar

<sup>448</sup> Silburn 1984, 3.

<sup>449</sup> Bodewitz 2002b, 1.

<sup>450</sup> Schneider 1963-1964.

<sup>451</sup> La creación del hombre que se desarrolla a continuación se basa, como resalta Deussen 1935, 14, en el himno a Puruṣa (*RV* 10.90). En esta ocasión, sin embargo, el *puruṣa* primordial depende del *ātman* quien lo extrae de las Aguas Primordiales, lo forma, lo incuba y le da vida cuando entra en él.

el alimento. La única facultad que demuestra ser capaz de atraparlo es *apāna*, que, por tanto, habría que traducir por "inspiración", al menos, en esta ocasión<sup>452</sup>.

El *ātman* creador abre la cabeza del hombre por la coronilla (*vidṛti*) y penetra en el hombre. Esta apertura es la que conduce al cielo del gozo (*nāndana*). El *ātman* del hombre tiene tres lugares de residencia que corresponden a tres niveles de consciencia o de sueño<sup>453</sup>. Cuando nace y observa los seres, se da cuenta que sólo percibe a *brahman* y expresa: "esto he contemplado" (*idam adarśam*)<sup>454</sup>.

#### 4.5.2.2 Los tres nacimientos

En el segundo *adhyāya* se recoge una nueva descripción de los tres nacimientos por los que pasa el hombre desde el momento de su concepción hasta su muerte<sup>455</sup>. El primer nacimiento se produce cuando el hijo recibe el *ātman* por medio del semen de su padre en el momento de su concepción. En el vientre de la madre el embrión es nutrido por ella y forma parte de ella, lo que se concibe como su segundo nacimiento. Cuando se hace mayor una parte de su *ātman* pasa a la siguiente generación para que sus descendientes sigan realizando ofrendas, la otra nace de nuevo en el Más Allá, lo que representa su tercer nacimiento:

*AU 2.4-6*

*so 'syāyam ātmā puṇyebhyaḥ karmabhyaḥ pratidhīyate | athāsyāyam itara ātmā kṛtakṛtyo  
vayogataḥ praiti | sa itaḥ prayann eva punar jāyate | tad asya tṛtīyaṁ janma ||  
tad uktam ṛṣiṇā |*

*garbhe nu sann anv eṣām avedam ahaṁ devānām janimāni viśvā |  
śataṁ mā pura āyasīr arakṣann adha śyeno javasā nir adīyam | iti*

<sup>452</sup> Sobre la ambigüedad de *apāna* también en este texto (cf. § 2, n. 418).

<sup>453</sup> Estos tres estados corresponderían, según Deussen 1935, 14, al estado de estar despierto, cuando el *ātman* se integra en los sentidos; al de estar soñando, cuando reside en el *manas*; y al de estar durmiendo, cuando se retira al corazón.

<sup>454</sup> De esta exclamación se explica, según una de las etimologías tan populares en este género literario, el nombre de Indra, puesto que se afirma que en realidad su nombre es *idandra*.

<sup>455</sup> Cf. la imagen de los tres nacimientos de Agni en *RV* 4.1 (§ 2.4.3) y la descripción de los tres nacimientos del hombre en *ŚB* 11.2.1.1 (§ 3.3.2.3), donde se afirma que éstos tienen lugar cuando el hombre nace de su padre y de su madre, cuando comienza a sacrificar y cuando renace en el Más Allá después de ser depositado en la pira funeraria. Diferentes son los tres nacimientos en las tres esferas, en el mundo de los hombres por medio de un hijo, en el mundo de los Padres por medio de las ofrendas y en el mundo de los dioses por medio del conocimiento, a los que alude *BĀU* 1.5.16.5, 10 y que constituyen, según Deussen 1935, 399, la semilla de la doctrina de los dos caminos.

*garbha evaitac chayāno vāmadeva evam uvāca || sa evaṃ vidvānn asmāc charīrabhedād  
ūrdhvam utkrāmyāmuṣmin svarge loke sarvān kāmān āptvā 'mṛtaḥ samabhavat  
samabhavat ||*

[4] Éste, que es su *ātman*, es destinado para las buenas obras; entonces su otro *ātman*, tras realizar sus obras y haciéndose viejo, parte. Él, alejándose de aquí, en efecto nace de nuevo. Éste es su tercer nacimiento. [5] Esto has sido dicho por el ṛṣi:

Estando todavía en el útero conocía bien todos los nacimientos de estos dioses  
cien férreas fortalezas me guardaban; entonces como águila salí volando  
rápidamente [RV 4.27.1].

Vāmadeva dijo esto cuando estaba en el vientre. [6] El que conoce que esto es así, después de la disolución de su cuerpo (*śarīra*), habiendo ascendido a las alturas cumpliendo todos sus deseos en el mundo celestial, se volvió inmortal, se volvió [inmortal].

En primer lugar hay que llamar la atención sobre el hecho de que el propio nacimiento, según nuestra concepción, cuando la madre da a luz al hijo, no es incluido como tal en la lista de los tres nacimientos. Lo que importa es que el padre aporta el semen y con ello el *ātman*; la madre es la encargada de nutrir el embrión y le aporta de esta manera la envoltura material, terrenal<sup>456</sup>. El tercer nacimiento está condicionado por el concepto de doble pervivencia, ya que una parte pervive en los descendientes, mientras que la otra nace en el mundo inmortal<sup>457</sup>.

En esta ocasión se atribuye el verso RV 4.27.1, que hemos comentado en el capítulo sobre los antecedentes<sup>458</sup>, al mítico ṛṣi Vāmadeva y los nacimientos se refieren al transcurso de la vida del hombre y no de dioses como Soma o Indra, tal como ocurre en el contexto original. De esta manera, el conocimiento divino de la verdadera naturaleza de sus diferentes nacimientos permite al hombre ver cumplido su deseo de alcanzar la inmortalidad celestial, después de la desintegración de su cuerpo. El hombre verdaderamente inspirado conserva este conocimiento desde el momento en el que su

<sup>456</sup> Recuérdese AV 7.2.

<sup>457</sup> Sobre la idea de doble continuidad, véase § 2.10.12 y Kahle 2011b. En BĀU 1.4.17-20 y KauṣU 1.14 (15) se describe la ceremonia de traspaso de poderes entre padre e hijo; cf. Sprockhoff 1979, 386-396. El padre, cuando está a punto de morir, llama a su hijo. Éste se sienta enfrente de él o se tumba encima de su padre, de forma que sus órganos vitales toquen a los órganos vitales de su padre, y recita los versos correspondientes. El padre pervive en cierta manera en su hijo, pero esto no implica que renace en su hijo, ya que su Yo sigue existiendo más allá de su muerte. La ceremonia de traspaso simboliza, en realidad, la transmisión tanto de sus capacidades como de su poder socio-económico; Bodewitz 2002b, 42, n. 147. Véase también § 4.7.

<sup>458</sup> § 2.4.5.

espíritu recibe un cuerpo material como embrión en el vientre materno. Es decir, el hombre porta este conocimiento desde antes de nacer. En realidad se implica aquí una teoría de reminiscencia: el hombre que conserva el conocimiento de su verdadera naturaleza no se ve afectado por la mortalidad de su cuerpo material.

Aquí, sin duda, se describe una vía de liberación. El hombre al participar del conocimiento de los inmortales puede recuperarla inmortalidad. Deussen<sup>459</sup>, quien sigue el comentario de Śaṅkara, habla aquí de la liberación final del ciclo de reencarnaciones y de una pervivencia inmortal en las esferas celestiales; sin embargo, falta toda referencia a aquéllos que no recuperen este supuesto conocimiento innato, falta toda referencia a la transmigración<sup>460</sup>. Es posible que se implique y es posible que no sea así; el foco de atención se centra en recuperar la inmortalidad.

#### 4.5.2.3 El conocimiento es *brahman*

El tercer *adhyāya* comienza con la pregunta acerca del verdadero Yo. Después de preguntarse si es la fuerza que se oculta detrás de los sentidos, se enumera una larga serie de elementos, todos ellos participan en el proceso cognitivo: *hṛdaya* ("corazón"), *manas* ("intelecto"), *saṃjñāna* ("consciencia"), *ājñāna* ("concepción"), *vijñānaṃ* ("discernimiento"), *prajñāna* ("conocimiento"), *medhā* ("comprensión"), *dṛṣṭir* ("percepción"), *dhṛti* ("perseverancia"), *mati* ("reflexión"), *manīṣā* ("pensamiento"), *jūti* ("impulso"), *smṛti* ("reminiscencia"), *saṃkalpaḥ* ("intención"), *kratu* ("determinación"), *asu* ("fuerza vital"), *kāma* ("deseo"), *vaśa* ("voluntad")<sup>461</sup>.

Después de preguntar por diferentes clases de seres, fuerzas y elementos se ofrece la respuesta:

*AU 3.4*

*sa etena prajñenātmanā 'smāl lokād utkramyāmuṣmin svarge loke sarvān kāmān āptvā 'mṛtaḥ samabhavat samabhavat ||*

El que con este conocimiento, con su Yo, de este mundo habiendo ascendido, en aquel mundo celestial alcanzando todos sus deseos, se volvió inmortal, se volvió [inmortal].

<sup>459</sup> Deussen 1935, 15.

<sup>460</sup> Silburn 1984, 8.

<sup>461</sup> *AU 3.2.*



Silburn<sup>462</sup> menciona que la composición formal de la *Aitareya-upaniṣad* se corresponde en cierta medida con la imagen de los tres nacimientos a nivel cósmico; de modo que el tercer *adhyāya* no sería más que una inversión del relato cosmogónico y antropogónico del primer *adhyāya*. No obstante, existe una diferencia esencial: según el relato cosmogónico de la *Aitareya-upaniṣad*, el universo parte del *ātman*, que actúa como fuerza creadora que extrae al hombre de las Aguas Primordiales y lo va formando y dotando de sus facultades. El camino a la inversa, en cambio, parte de estas facultades pero éstas se trascienden mediante un proceso cognitivo que conduce finalmente a *brahman*; el conocimiento (*jñā*) que empuja hacia delante (*pra*) es la verdadera fuerza que conduce a *brahman*.

---

<sup>462</sup> Silburn 1984, 19.

## 4.6 *Kauṣītaki-upaniṣad*

### 4.6.1 Introducción

La *Kauṣītaki-upaniṣad* o *Kauṣītaki-brāhmaṇa-upaniṣad*, escrita en prosa consiste en los libros III-VI del *Kauṣītaki* o *Śāṅkhāyana-āranyaka* que, a su vez, forma parte del *Kauṣītaki* o *Śāṅkhāyana-brāhmaṇa*, ya que pertenece a la escuela que se conoce con estos nombres. Algunas partes del *āranyaka*, a su vez, guardan una estrecha relación con secciones del *Aitareya-āranyaka*<sup>463</sup>, debido sin duda al hecho de que ambas escuelas pertenecen a la tradición de la *Ṛgveda-saṃhitā*. La transmisión del texto es menos fiable que la de otras *upaniṣads*. Olivelle sigue la edición de Frenz<sup>464</sup> en el primer *adhyāya*, puesto que las ediciones más antiguas presentan numerosos problemas; en este capítulo seguiré, con algunas modificaciones, la edición electrónica de Ježić<sup>465</sup>.

La *Kauṣītaki-upaniṣad* pertenece aparentemente a una época posterior a la *Aitareya-upaniṣad*<sup>466</sup>; Renou<sup>467</sup> propone una horquilla amplia para los años de su composición: 600-400 a. C. Acerca de su datación ya hemos comentado más arriba que Söhnen<sup>468</sup> defiende que la versión de la teoría de los dos caminos al Más Allá en *KauṣU* 1 es más antigua que la de los pasajes paralelos en la *Chāndogya* y en la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*<sup>469</sup>. Bodewitz<sup>470</sup> admite la dificultad de demostrar la relación exacta entre las diferentes versiones y asume que pertenecen a una misma época. No obstante, advierte de que tanto en el caso de *ChU* 5 como de *BĀU* 6 parece tratarse de incorporaciones tardías en sus respectivas *upaniṣads* y que, aun así, se consideran generalmente más antiguas que *KauṣU* 1. La dependencia de las descripciones del viaje del fallecido al Más Allá en

<sup>463</sup> *KauṣĀ* 1-2 ~ *ĀĀ* 1+5; *KauṣĀ* 7-8 ~ *ĀĀ* 3; cf. Keith 1909, 26-39.

<sup>464</sup> Frenz 1968-1969.

<sup>465</sup> Ježić 1999. Hay dos ediciones clásicas: Cowell 1861 y la que se publicó en la edición de 32 *upaniṣads* de la Ānandāśrama Sanskrit Series, publicada en 1895 y preparada por los *paṇḍits* del *āśrama*, que generalmente es menos correcta que la primera. Renou 1948 prefiere la edición de Cowell, pero reproduce la de Ānandāśrama al final de su edición. Bodewitz 2002b sigue la edición de Frenz 1968-1969. para su traducción y comentario. Para una edición del *ŚāṅkhĀ*, véase Keith 1909.

<sup>466</sup> Bodewitz 2002b, 1.

<sup>467</sup> Renou 1948.

<sup>468</sup> Söhnen 1981.

<sup>469</sup> Sobre la datación y la dependencia de las diferentes versiones, véase también la bibliografía citada por Schmithausen 1995, 65 n. 112, quien, además, defiende que, a pesar de que *KauṣU* 1.2 se base probablemente en una versión más antigua, que presentaba para la primera etapa una única vía para todos los fallecidos, no se puede descartar la posibilidad de que, dado el complejo proceso de composición del texto y la fecha tardía de su conclusión (cf. Frauwallner 1926, 19 y 44ss.; Thieme 1951-1952), se hayan recogido algunos elementos más tardíos en *KauṣU* 1.2.

<sup>470</sup> Bodewitz 2002b, 4.

*KauṣU* 1 de *JB* 1.18<sup>471</sup>, en todo caso, es clara. Stuhmann<sup>472</sup>, a su vez, defiende que los pasajes del tercer capítulo y del siguiente, en los que se describe el sueño profundo, pertenecen a la época de las *upaniṣads* más antiguas<sup>473</sup>.

El tema central del primer capítulo es la descripción del paso del fallecido al Más Allá, estrechamente relacionado con la antigua teoría de los dos caminos y la doctrina de aguas. Como en los demás paralelos upaniśádicos se combina finalmente estas teorías antiguas con la idea de la transmigración. Bodewitz recuerda que este imaginario se basa en una serie de transformaciones que aportan una explicación causal de los elementos. Por otro lado, los ritos relacionados con el *prāṇāgnihotra* y la competición entre los *prāṇas*, que se presentan en el mismo contexto, se caracterizan por ser clasificatorios, lo que permite que por medio de las identificaciones se distinga *prāṇa*, que en la *Kauṣītaki-upaniṣad* equivale a *ātman*, como el líder indiscutible en el plano microcósmico con *brahman*, su equivalente en el macrocosmos. En este sentido, Bodewitz<sup>474</sup> resalta que, al no basarse principalmente en el ciclo de transformaciones basado en la doctrina de aguas, y al contrario de lo que ocurre en los pasajes *BĀU* 6.2 y *ChU* 5.3-10, que profundizan en la descripción del *pitṛyāna* que desemboca en un nuevo nacimiento y que apenas mencionan el destino que espera a aquéllos que avancen por el *devayāna*, se observa que el texto de la *Kauṣītaki-upaniṣad*, a pesar de las referencias a la transmigración, se centra en el procedimiento de las identificaciones y en la vía que conduce hacia la liberación (*mokṣa*).

El segundo capítulo, conocido también como *prāṇavidyā*, recoge diversos tópicos vinculados a rituales o prácticas mágicas que versan sobre el *prāṇa* o los *prāṇas*. Esto implica que no se presenta una doctrina coherente<sup>475</sup>. Su carácter más arcaico indica que se trata de una parte más antigua, aunque el hecho de que falten claras referencias a la doctrina de la transmigración en este capítulo no lo prueba fehacientemente<sup>476</sup>.

El tercer capítulo, en cambio, presenta una doctrina más avanzada y coherente del *prāṇa*, que se convierte en la fuerza central de la consciencia y de la parte psíquica del ser

<sup>471</sup> Los pasajes que se basan claramente en textos anteriores son, según Bodewitz 2002b, 6, *KauṣU* 3.1 (*ĀĀ* 2.2.3), *KauṣU* 1.5 (*AB* 8.12 o *JB* 2.25), *KauṣU* 1.2 y 1.6 (*JB* 1.18) y *KauṣU* 2.11 (*AB* 8.28).

<sup>472</sup> Stuhmann 1982, 204ss.

<sup>473</sup> Frente a los pasajes paralelos de estos textos, falta por completo el tratamiento de los sueños en *KauṣU* 3 y 4, que sí son tratados conjuntamente en *BĀU* 4.3. Por ello, admite Bodewitz 2002b, 45 la posibilidad de que Stuhmann 1982, 204-221 y 238s. tenga razón al defender que en *BĀU* 4.3 se recogen todos los elementos relacionados con los sueños y el sueño profundo en las *upaniṣads* más antiguas y que éstos presuponen un conocimiento de los pasajes de *KauṣU* 3.3 y 4.18; *ChU* 8.6.3 y *BĀU* 2.1.18.

<sup>474</sup> Bodewitz 2002b, 3s.

<sup>475</sup> Bodewitz 2002b, 21.

<sup>476</sup> Bodewitz 2002b, 5.

humano. No obstante, Bodewitz<sup>477</sup> defiende que en general el capítulo parece más cercano al ámbito temático de los *āranyakas* de las escuelas del *Ṛgveda* que al de las *upaniṣads* y que apenas recoge aspectos o puntos de vista más avanzados que la *Chāndogya* o la *Bṛhadāranyaka-upaniṣad*. Las principales innovaciones de la *Kauṣītaki-upaniṣad* frente a sus fuentes son, según Bodewitz<sup>478</sup>, la referencia a la transmigración en *KauṣU* 1.2, la integración en *brahman* en *KauṣU* 1.4 y 5, como una adición posterior de una referencia a una *Himmelsreise* y las frases finales del tercer capítulo acerca de la indiferencia del *ātman* frente a las buenas y las malas acciones.

Ya hemos estudiado muchos de los elementos centrales de la *Kauṣītaki-upaniṣad* en los capítulos correspondientes a la doctrina de los dos caminos y a sus antecedentes temáticos y textuales en *JB*, ya que la descripción de los dos caminos en la *Kauṣītaki-upaniṣad* forma una especie de continuación de los pasajes del *JB*. La versión de la *Kauṣītaki-upaniṣad*, sin embargo, parece en ocasiones algo confusa y contradictoria lo que ha llevado a Thieme<sup>479</sup> a reorganizar los diferentes elementos.

#### 4.6.2 La *paryāṅkavidyā* (*KauṣU* 1)

A pesar de las semejanzas con otras *upaniṣads* más antiguas<sup>480</sup>, encontramos elementos que distinguen claramente el imaginario que se recoge en este texto frente a las teorías e ideas que se exponen en las *upaniṣads* anteriores o contemporáneas. La imagen más llamativa en este sentido es, sin duda, el relato del encuentro del fallecido con Brahman<sup>481</sup> sentado en su trono o sillón (*paryāṅka*), lo que explica que la primera sección se conozca tradicionalmente como *paryāṅkavidyā*.

Citra, un descendiente de Gārgya, elige a Āruṇi para celebrar un sacrificio. Éste, sin embargo, envía a su hijo Śvetaketu. Citra le plantea las siguientes preguntas:

*KauṣU* 1.1.4-5

<sup>477</sup> Bodewitz 2002b, 5.

<sup>478</sup> Bodewitz 1996a, 45.

<sup>479</sup> Thieme 1951-1952.

<sup>480</sup> *JB* 1.1-65 y *JUB* 3.14.1-6; cf. Hertel 1922, 148-164; Thieme 1951-1952; Bodewitz 1969 y 1973, 52-61, 115-123.

<sup>481</sup> En este caso nos referiremos a Brahman como un nombre propio, ya que, como veremos más adelante, se produce en esta ocasión una personificación del concepto de divinidad suprema.

*gautamasya putrāsti saṃvṛtaṃ*<sup>482</sup> *loke yasmin mā dhāsyasy anyatamo vādhvā tasya*<sup>483</sup>  
*māloke dhāsyasīti* |

Hijo de Gautama, ¿existe una barrera en el mundo al que vas a llevarme o existe algún otro camino? ¿Vas a llevarme al mundo de éste?<sup>484</sup>

El carácter disyuntivo de la primera pregunta se interpreta generalmente como una referencia a la doctrina de los dos caminos<sup>485</sup>. En todo caso, Śvetaketu tiene que admitir que no es capaz de responderle y acude a su maestro. Éste decide presentarse ante Citra para aprender lo que "los otros" (*pare*) le pueden enseñar<sup>486</sup>. Citra, al observar que Āruṇi se le ha acercado a él con humildad, decide comenzar sin más preámbulos a exponerle sus enseñanzas:

*KauṣU* 1.2

*sa hovāca ye vai ke cāsmāl lokāt prayanti candramasam eva te sarve gacchanti | teṣāṃ  
 prāṇaiḥ pūrvapakṣa āpyāyate | tān aparapakṣeṇa prajanayati | etad vai svargasya  
 lokasya dvāraṃ yac candramāḥ | taṃ yaḥ pratyāha tam atisṛjate | atha ya enam na  
 pratyāha tam iha vṛṣṭir bhūtvā varṣati | sa iha kīto vā pataṅgo vā matsyo vā śakunir vā  
 siṃho vā varāho vā parasvān vā śārdūlo vā puruṣo vānyo vā teṣu teṣu sthāneṣu  
 pratyājāyate yathākarma yathāvidyam | tam āgataṃ prcchati ko'sīti | taṃ pratibrūyād |*

Él [Citra] dijo: "Cualquiera que parte de este mundo, todos éstos, en realidad, van a la luna. La luna creciente se hincha con sus alientos vitales; a éstos con la luna menguante hace nacer. En verdad, la luna es la puerta hacia el mundo celestial. A cualquiera que le

<sup>482</sup> Sobre la problemática que presenta este término, cf. Bodewitz 2001, 265s.

<sup>483</sup> Siguiendo en este caso la edición de Olivelle 1998, 326 he omitido los separadores en este pasaje por los problemas que causa incluir *tasya* con la oración anterior (cf. Bodewitz 2001, 266). Tanto Bodewitz como Geldner 1911, 142 incluyen *tasya* en la segunda oración; al contrario de la edición de Ježić 1999 y de las traducciones citadas por Söhnen 1981, 182 n.15.

<sup>484</sup> Esta segunda pregunta se ha interpretado de forma muy diversa, ya que el compuesto *māloke* podría estar formado, siguiendo la lectura de Hertel 1922, 156 y la traducción de Frenz 1968-1969, 105 o la de Olivelle 1998, 327, por un supuesto *aloka* ("no lugar"). Bodewitz 2001, 267s., en cambio, aduce que la falta de paralelos védicos de este término, como el hecho de que un oferente no es trasladado al infierno y no es sometido a la destrucción (lo que se entendería por *aloka*) por una falta de conocimiento del sacerdote oficiante, demuestran que esta interpretación es poco probable. A su vez, subraya citando a Renou 1961, 525s. que construcciones de *mā* con un futuro indicativo y con una frase subordinada tan sólo se encuentran en la literatura postvédica, especialmente en la budista. No obstante, también recuerda que existe un único ejemplo de *mā* con futuro indicativo en *Śāṅkhā* 11.6, un texto cercano, que no introduce una oración subordinada y al que Renou 1961, 462 atribuye un valor prohibitivo.

<sup>485</sup> Bodewitz 2001.

<sup>486</sup> No se encuentran indicios claros de que Gārgya sea realmente un rey *kṣatriya*. Es más, los *gārgyas* y sus descendientes fueron maestros y especialistas del ritual y no se menciona a ningún rey que se llame Citra Gārgyāyani o Gārgyāyani en las *upaniṣads*. Según Bodewitz 2002b, 9 n. 1 esto sería una supuesta falta de importancia que se concede en este caso a la cuestión de la pertenencia a la casta de los *kṣatriyas* del personaje que instruye al joven Śvetaketu, hijo de Āruṇi.

responde, lo deja pasar. En cambio, a aquél que no le responde, éste convirtiéndose en lluvia cae en forma de lluvia<sup>487</sup>. Éste, entonces, nace de nuevo como un gusano, un insecto, un pez, un pájaro, un león, un jabalí, un *parasvān*, un tigre<sup>488</sup>, un hombre o cualquier otra criatura, cada uno en su posición, conforme a su actuación (*karman*), conforme a su conocimiento. Al que se acerca lo pregunta: "¿Quién eres?" Él le debe responder:

*vicakṣaṇād ṛtavo*<sup>489</sup> *reta ābhṛtam pañcadaśāt*<sup>490</sup> *prasūtāt*<sup>491</sup> *pitryāvatas |*  
*tan mā puṁsi kartary erayadhvaṁ puṁsā kartrā mātari māsiṣikta*<sup>492</sup> ||  
*sa upajāya upajāyamāno dvādaśena trayodaśopamāsaḥ |*  
*<dvādaśatrayodaśena pitrā>*<sup>493</sup> *saṁ tad vide 'haṁ prati tad vide 'haṁ tan ma*  
*ṛtavo 'mṛtyava ābharadhvam*<sup>494</sup> ||  
*tena satyena tena tapasa ṛtur asmy ārtavo 'smi ko 'smi tvam asmi |*  
*iti tam atisṛjate ||*

"Del brillante, oh *ṛtus*, es exprimido exprimido el semen, del de quince partes<sup>495</sup>, del que está en conexión con los Padres; como tal me enviáis vosotros en un hombre como agente vuestro; de este hombre, vuestro agente, me introducís en una madre; en consecuencia yo soy producido, y soy añadido por el decimotercero como el mes adicional a los doce; esto sé, de esto estoy seguro. Así que conducidme, *ṛtus*, a la inmortalidad". Por medio de esta verdad, por medio del ascetismo yo soy un *ṛtu*, yo soy un descendiente de un *ṛtu*, yo soy *ka*, yo soy *tú*". [Entonces] lo dejó pasar.

La variantes más significativas que introduce Citra frente a los pasajes paralelos en *ChU* 5.3-10 y *BĀU* 6.2 (§ 4.3) es que todos los fallecidos, tanto los que más tarde

<sup>487</sup> Oertel 1926, 314s. coordina el gerundio con el acusativo; Bodewitz 2002b, 12 n. 13, en cambio, asume que es la luna misma, y no el aliento del fallecido, la que se transforma en lluvia.

<sup>488</sup> Cf. *ChU* 6.9-10. Bodewitz 2001, 12 altera el orden de los cuatro últimos animales: jabalí–rinoceronte–tigre–león.

<sup>489</sup> Este vocativo no encaja con el marco narrativo, ya que en teoría el fallecido se dirige a la luna.

<sup>490</sup> *pañcadaśāt KauṣU : ardhamāsyam JB* 1.18. Se refiere a los quince días durante los que la luna crece o mengua.

<sup>491</sup> Bodewitz 2002b, 13 prefiere la lectura del *JB*, *prasūtāt*, ya que concuerda mejor con la idea de que la luna y Soma sean idénticas.

<sup>492</sup> *puṁsā kartrā mātari māsiṣikta KauṣU : puṁsaḥ kartur mātary āsiṣikta JB*.

<sup>493</sup> *dvādaśatrayodaśena pitrā om. JB*. Bodewitz 2002b, 13 sigue el texto enmendado por Frenz por razones métricas.

<sup>494</sup> *tan ma ṛtavo 'mṛtyava ābharadhvam KauṣU : tam mā ṛtavo 'mṛta ānayadhvam JB*.

<sup>495</sup> Las quince partes se refieren a los quince días durante los que crece o mengua la luna.

proseguirán por el *devayāna* como los que volverán a una nueva vida por el *pitṛyāna*, van a la luna. La innovación más relevante frente a la narración del *JB* (§ 3.7) es que ahora es la propia luna la que lleva a cabo el primer interrogatorio y, sobre todo, que ahora el relato implica explícitamente la doctrina de la transmigración y menciona expresamente la teoría del *karman*, ya que se afirma que los fallecidos vuelven a nacer de acuerdo a sus actos. Los *prāṇas* que llegan a la luna provocan su crecimiento durante la primera parte del mes; en la segunda parte del mes la luna comienza a menguar cuando ella o las almas se transforman en lluvia y caen sobre la tierra. Parece que la duración de la estancia en la luna está marcada por el ciclo lunar y ya no depende de manera individual de los actos rituales llevados a cabo en vida por cada hombre<sup>496</sup>. Las consecuencias de sus actos condicionan su siguiente vida<sup>497</sup>. Por otro lado, depende del conocimiento adquirido en vida, si el hombre es capaz de responder correctamente la pregunta de la luna y acceder al camino que le conduce al mundo de *brahman*. La respuesta, no obstante, sigue siendo formular e idéntica a la que ya se recoge en el *JB*. El conocimiento determina la suerte futura en ambos casos; en cambio, parece que el *karman* afecta directamente sólo a aquéllos que vuelven a una nueva vida.

Como la descripción de las siguientes etapas<sup>498</sup> es compleja y se refiere en realidad a la vía que conduce las almas hacia la liberación, me limitaré a resumir los puntos más relevantes. El fallecido que avanza por el camino que conduce hacia los dioses (*devayāna*) pasa por los mundos de Agni, de Vāyu, de Varuṇa, de Indra, de Prajāpati hasta llegar al mundo de *brahman*. Ahí llega junto al lago Āra y lo cruza con su mente (*manas*), los que llegan a él sin el conocimiento adecuado se ahogan en él. Después se encuentra con los guardianes Muhūrtas, pero éstos salen huyendo; llega junto al río Vijaṛā ("libre de vejez") y lo cruza de nuevo con su mente.

Entonces, se deshace de sus méritos y sus deméritos que lo han acompañado hasta este momento. Sus seres queridos obtienen sus méritos; aquéllos a los que no quiere, sus deméritos<sup>499</sup>. Parece que los actos no han tenido grandes consecuencias para el propio fallecido; lo contrario sucede supuestamente con los familiares o los enemigos a los que se envía los méritos y deméritos. En este sentido, parece que los actos tan sólo afectan la vida en la tierra. La imagen del hombre que mira hacia abajo y contempla sus actos como

<sup>496</sup> En *ŚB* 11.1.1.1 es la luna llena la que actúa como cierre y la luna nueva la que actúa como puerta; cf. Frauwallner 1953, 51, 457 n. 9.

<sup>497</sup> Recuérdese que en pasajes como *ŚB* 10.4.3.9 el concepto de *karman* todavía es ritual y condiciona la vida en el Más Allá.

<sup>498</sup> *KauṣU* 1.3-5.

<sup>499</sup> Esta imagen que representa un claro ejemplo de traspaso de méritos, ya se describe en *JB* 1.50.

si fueran las dos ruedas de su carro, son un indicio claro de que se quiere transmitir la sensación de distanciamiento entre el hombre y sus actos cometidos en la vida anterior. El ser humano, una vez que se ha liberado de sus actos y como conocedor de *brahman*, se integra en *brahman*.

Una vez admitido plenamente en este mundo se le acercan una serie de ninfas que, siguiendo órdenes de Brahman<sup>500</sup>, lo reciben y lo adornan. Al alcanzar el árbol Ilya percibe la fragancia de Brahman (*brahmagandha*); al llegar al patio Sālajya, recibe su fluido (*brahmarasa*). En el castillo Aparājita ("inconquistable"), finalmente le invade fulgor de Brahman (*brahmateja*) y los guardianes de la puerta, Indra y a Prajāpati, salen huyendo. Cuando entra en el vestíbulo Vibhu le invade la gloria de Brahman (*brahmayaśas*). Finalmente alcanza el trono Vicakṣaṇa y el sillón Amitaujas, que representa la vida y cuyas patas delanteras son el pasado y el futuro; las patas traseras, prosperidad y el bienestar. En este trono se asienta Brahman, quien le vuelve a preguntar: "¿Quién eres?" a lo que el fallecido le debe responder:

*KauṣU* 1.6

*ṛtur asmi | ārtavo 'smi | ākāśād yoneḥ sambhūto bhāryai retaḥ | saṃvatsarasya tejo  
bhūtasya bhūtasyātmā | bhūtasya bhūtasya tvam ātmāsi | yas tvam asi so 'ham asmīti |*

"Yo soy un *ṛtu*; yo soy un descendiente de los *ṛtus*. Del vientre del espacio he surgido como semen para una mujer; como esplendor del año, como el Yo (*ātman*) de todo ser. Tú eres el Yo de todo ser. Yo soy el que eres tú".

Después de demostrar con esta respuesta que conoce su origen cósmico y la verdadera identidad de Brahman y que es capaz de identificarse a sí mismo con el principio supremo y universal personificado, Brahman le sigue interrogando. Así, le tiene que explicar la etimología oculta de *satyam* y demostrar que conoce una larga serie equivalencias, tan típicas de la literatura védica.

El concepto abstracto del ser universal se ha divinizado plenamente. Todo el imaginario desplegado parece muy lejano de la abstracción filosófica que hemos observado, sobre todo, en las enseñanzas más esotéricas de Yājñavalkya en *BĀU* 4 o de Uddālaka en *ChU* 6. Esto puede ser un indicio de que este proceso no ha calado en todas

<sup>500</sup> En este estadio parece que se produce un cambio en el concepto de *brahman*, pues parece que a partir de este momento se caracteriza y actúa como un principio personificado que se conoce como Brahman, esta vez con en el sentido de un nombre propio. En la literatura posterior se observa que Brahman (o Brahmā, si se transcribe la forma de nominativo singular), a pesar de su universalidad, adquiere cada vez más los rasgos de esta divinidad y se acaba perdiendo la noción de un principio abstracto.



las escuelas védicas con la misma profundidad. No obstante, también se puede observar que la tendencia en las obras posteriores se mueve precisamente en esta dirección, ya que, como veremos más adelante, surge cada vez con más fuerza una nueva forma de teísmo que incorpora los elementos, que se han perfilado en la etapa más filosófica, como la doctrina de la transmigración y la teoría del *karman* como motor de la rueda de reencarnaciones. La valoración ritual de los actos es sustituida poco a poco por una valoración moral; sin embargo, los textos muestran cada vez más interés por los procesos que trascienden las consecuencias de los actos y que conducen a la liberación final. A partir de este texto los medios para alcanzarla dejan de depender exclusivamente del conocimiento adquirido en vida y dependen más y más de la intervención divina.

Las aparentes incoherencias internas más destacables derivan del hecho de que en esta ocasión es la luna la que actúa como guardián y que plantea la pregunta, en sustitución del único *ṛtu* en *JB* 1.49-50. El difunto, en cambio, responde en realidad a los *ṛtus*, ya que como respuesta se cita el mismo verso que en *JB* 1.18<sup>501</sup>. Esta situación se debe a que este interrogatorio decisivo tiene lugar en la luna donde se separan los hombres que acceden al mundo de *brahman* de los que vuelven a una nueva vida en la tierra<sup>502</sup>. En *KauṣU* 1.4 se afirma que el fallecido accede al mundo de *brahman*; luego, que se integra en *brahman*. Sin embargo, acto seguido se comprueba que no es realmente así. Una vez que se ha liberado de sus méritos y deméritos, el difunto se encuentra con toda clase de seres que le dan la bienvenida en lo que podríamos considerar el "reino de Brahman". Más adelante se afirma que sólo logran superar el lago *Āra*<sup>503</sup> y el río *Vijarā*<sup>504</sup> aquéllos que tengan el conocimiento suficiente; y finalmente se produce otro interrogatorio en el que Brahman le pregunta acerca de su identidad<sup>505</sup>; es decir, que el fallecido tiene que superar más pruebas y obstáculos.

Una cosa que llama la atención es que, en la línea de la tradición en la que se inserta este texto, no se dice qué ocurre con los que se ahogan en el lago *Āra* y los que no superan interrogatorio final de Brahman. No se sabe si tienen que volver a la tierra o si pasan algún tipo de existencia en los mundos intermedios.

También hay que destacar que en el texto se enumera una larga serie de animales como posibles destinos futuros de los hombres. En ningún momento se menciona las

<sup>501</sup> Cf. § 3.7.2 y 3.7.3; Bodewitz 1969 y la bibliografía citada en Bodewitz 1973, 52s.

<sup>502</sup> El hecho de que aparentemente era más importante mantener el verso que conservar una coherencia narrativa es un claro indicio de que se trata de una redacción posterior.

<sup>503</sup> *KauṣU* 1.4.

<sup>504</sup> Cf. el río que tienen que superar los difuntos en otras culturas.

<sup>505</sup> *KauṣU* 1.6-7.

plantas como posible destino, ni siquiera como escalón de paso en la serie de transformaciones, ya que de ésta tan sólo se cita la lluvia.

#### 4.6.3 *Parimarah* ("muerte cíclica"), según *KauṣU* 2.11-12 (12-13)

La doctrina del *parimara*, la imagen de una muerte cíclica, no es nueva<sup>506</sup>. En el pasaje paralelo del *Aitareya-brāhmaṇa* se trataba de una serie de muertes que implican una sucesiva integración de una divinidad en la siguiente que concluye finalmente en el viento; es decir, el viento, identificado con *brahman*, representa el punto de inflexión en el que se invierte el proceso. Estas divinidades, siguiendo el ciclo cósmico y al contrario de lo que debe ocurrir con los enemigos, vuelven a nacer de nuevo sucesivamente de la divinidad en la que se habían integrado, lo que a su vez demuestra que esta muerte no implica la desaparición de los diferentes elementos ni la pérdida completa de su identidad.

En *KauṣU* 2.11-12 (12-13) se describe en primer lugar un ciclo que se denomina literalmente "divina muerte cíclica" (*daivah parimarah*)<sup>507</sup>. La primera vez se describe el ciclo tal como se desarrolla en el plano del macrocosmos; la segunda vez, se expone el ciclo aplicado al microcosmos, al ser humano.

*Brahman* brilla a través del fuego. Cuando éste se apaga, su brillo pasa al sol; su aliento vital (*prāṇa*) vuelve al viento. Cuando "muere" el sol, el brillo suscitado por *brahman* pasa a la luna, después al relámpago y finalmente al viento<sup>508</sup>; su aliento vital

<sup>506</sup> Cf. *AB* 8.28 (§ 3.3.2.6); recuérdese también los ciclos cósmicos en los himnos védicos (cf. Bodewitz 1986a y 2002, 40 n. 137; Kahle 2010a) o *TU* 3.10.3 (§ 4.5.1.4).

<sup>507</sup> Bodewitz 2002b, 38, en cambio, lo traduce como "dying around of the powers", ya que el adjetivo *daiva* alude al aspecto cósmico y se puede aplicar tanto a las divinidades como a las facultades también llamadas en algunas ocasiones *devas*. Olivelle, en cambio, traduce: "dying around of the deities". En una nota (n. 129) Bodewitz explica que *parimara* en realidad se refiere a un "morir cíclico" que en su aplicación mágica se describe como morir alrededor de alguien y resalta que en esta imagen de aplicación mágica *pari* implica que el ciclo se concibe como un círculo, mientras que aplicado a la doctrina de morir y nacer se refiere al movimiento giratorio que se realiza en los dos puntos en los que se invierte la dirección, y que, por tanto, habría que imaginar como un óvalo; véase también Bodewitz 1986a y Bakker 1982, 122-125. En realidad se trata de una imagen muy parecida a la que se emplea para describir lo que ocurre con los *prāṇas* durante el sueño, tal como se describe en *ChU* 8.6.3 o en pasajes similares; cf. Bodewitz 2002b, 40 n. 136.

<sup>508</sup> Frenz 1968-1969, 91, 113 y Olivelle 1998, 342s. siguen la lectura *tasyā diśa* de la edición de Cowell; Bodewitz 2002b, en cambio, sigue en su traducción la lectura *tasya vāyum eva tejo* de la *ānandāśrama*. Es decir, el viento, el mismo elemento en el que se integra el *prāṇa* después de morir cada divinidad, sería el último elemento de la cadena fuego-sol-luna-relámpago (recuérdese que en *AB* 8.28 la sucesión de las integraciones es relámpago > lluvia > luna > sol > fuego > viento) y no las direcciones (*diśās*). La segunda lectura en cierto sentido sería la *lectio faciliior*, ya que es más complicado justificar por qué se integran todos los elementos finalmente en el mismo elemento en el que se integra el *prāṇa* después de cada "muerte". Sin embargo, en el pasaje paralelo que describe el ciclo en el plano del microcosmos, observamos

(*prāṇa*), en cambio, vuelve cada vez al viento, a su elemento originario<sup>509</sup>. Al final de esta descripción se advierte:

*KauṣU* 2.11 (12) (final)

*tā vā etāḥ sarvā devatā vāyum eva praviśya vāyau mṛtvā na mūrchante | tasmād eva punar udīrate | ity adhidaivatam || athādyātmam ||*

No obstante, al integrarse todas estas divinidades en el viento, al morir en el viento, no se vuelven rígidas<sup>510</sup>, sino que surgen de nuevo de ello. Esto con respecto a la divinidad, ahora con respecto al ser humano.

En cuanto al "ser humano" (*ātman*)<sup>511</sup>, el *brahman* se manifiesta a través del habla y cuando deja de hablar ésta muere y pasa a la vista, mientras que su aliento vital (*prāṇa*) se integra en el *prāṇa*. Lo mismo se repite cuando pasa de la vista al oído; del oído, al pensamiento; y del pensamiento, al *prāṇa*. Es decir, finalmente todo pasa al *prāṇa*. Sin embargo, como en el caso de las divinidades, tampoco las facultades dejan de existir, sino que surgen de nuevo de él. Al final, se afirma que los enemigos (los que odian a uno y a quienes uno odia) mueren alrededor de aquél que conoce esto.

Existen una serie de cambios esenciales entre esta versión upaniśádica y la que se recoge en *AB* 8.28. En el pasaje del *Aitareya-brāhmaṇa* las divinidades mueren y nacen de nuevo manteniendo su identidad; en este caso no se distingue ni la fuerza responsable de resaltarla ni la fuerza que le da vida. Las integraciones son sucesivas e implican realmente una desaparición, es decir, una especie de muerte. Además, existe un punto de inflexión a partir del cual el proceso se invierte.

Lo más relevante del pasaje upaniśádico es la diferenciación de las dos fuerzas que se manifiestan a través de las diferentes divinidades, a nivel macrocósmico, o facultades, a nivel microcósmico: *brahman* y *prāṇa*<sup>512</sup>. *Brahman* pasa de un elemento al siguiente y es el responsable del esplendor que brilla a través de las divinidades y que les confiere personalidad. Aplicado al ser humano, *brahman* representa la atención dirigida, la fuerza espiritual que dirige la actividad de las facultades. *Prāṇa*, en cambio, el aliento

---

que también ahí todo se integra finalmente en el mismo elemento, en esta ocasión en el *prāṇa*, y no encontramos variantes en las lecturas.

<sup>509</sup> El viento se puede concebir aquí como la contrapartida de *prāṇa* en el plano de las divinidades en el macrocosmos.

<sup>510</sup> Sobre las diferentes propuestas de traducción de *mūrch-*, véase Bodewitz 2002b, 39 n. 135.

<sup>511</sup> Aquí se emplea *ātman* como sinónimo de *puruṣa*.

<sup>512</sup> En este sentido no comparto la idea de Bodewitz de que la transición de la luminosidad, al lado de la posición central de *prāṇa*, apenas es relevante.

vital, actúa como una fuerza vitalizadora e impersonal que al cesar en su actividad vuelve a su elemento originario.

Sobre todo en el ciclo aplicado a las facultades del hombre, no se produce realmente una integración de un elemento en el siguiente, sino que la "muerte" del elemento en cuestión significa que el continente se queda, por un lado, sin la fuerza espiritual que le permite desarrollar su individualidad y, por otro lado, sin la fuerza que le da vida. En este sentido no queda claro si la "muerte cíclica" se refiere a cada proceso o a la serie completa<sup>513</sup>. El gerundio *praviśya* ("al integrarse") en todo caso se emplea tan sólo al final.

En realidad, encontramos aquí una visión tripartita de cada divinidad o facultad que se basa en una parte material que se queda vacía o inactiva cuando la abandonan la fuerza espiritual que activa su personalidad y el aliento vital. Parece que no mantienen su identidad ("self-identity"), como traduce Olivelle; pues la fuerza que activa su identidad, *brahman*, precisamente no actúa durante la integración final en *prāṇa*.

#### 4.6.4 El verdadero conocimiento de Indra evita las consecuencias de los pecados

En *KauṣU* 3 se introduce un relato que es relevante porque recoge o anticipa algunos elementos del núcleo de lo que conforma el eje narrativo de la *Kaṭha-upaniṣad* y la vía de salvación a través de la contemplación de la divinidad que se describe más tarde en la *Bhagavadgītā*. Indra concede al guerrero Pratardana un favor. Éste le pide que Indra elija el favor en su lugar. Indra se ve obligado a aceptar y le permite contemplar su verdadero ser:

*KauṣU* 3.1.9-10

*mām eva vijānīhi | etad evāhaṃ manuṣyāya hitatamaṃ manye yan mām vijānīyāt |*

"Conóceme. Esto yo lo considero lo más beneficioso para un hombre, que él me conozca".

<sup>513</sup> Bodewitz 2002b, 38 n. 131 advierte que aquí se retoma la imagen de alternancia cósmica sol-fuego-sol-fuego en la que se basa el *agnihotra* y la alternancia sol-luna-sol, vinculada a la sucesión día-noche-día.

Indra le enumera todo los seres monstruosos que ha vencido o matado y resalta que a pesar de todo no ha salido perjudicado. Por ello todo aquél que conozca al dios así, no se ve afectado por sus actos, aunque cometa los peores pecados o crímenes como robar, matar a su madre o a su padre.

#### 4.6.5 El término *prajñātman* y la oposición de alma y cuerpo

Bodewitz<sup>514</sup> introduce al final de su traducción de la *Kauṣītaki-upaniṣad* como anexo segundo un breve estudio sobre el término *prajñātman*. Este término sólo se encuentra en los dos *āranyakas* de las escuelas ṛgvédicas. Los ejemplos de traducción de este compuesto que aparece en *KauṣU* 3.2 y 3.3, citados por Bodewitz, varían entre los traductores que interpretan que el primer elemento es un sustantivo ("Bewusstseins-Selbst"<sup>515</sup>, "Erkenntnis-Selbst"<sup>516</sup>, "Bewusstseinsātman"<sup>517</sup>, "principle of thought"<sup>518</sup> o "the self (*ātman*) consisting of intelligence"<sup>519</sup>), y aquéllos que traducen *prajñā* con un valor adjetival ("intelligent self"<sup>520</sup>, "intelliential self"<sup>521</sup> o "le Soi conscient"<sup>522</sup>). Bodewitz<sup>523</sup> concluye que el compuesto, tanto si está formado por *prajñā* o por *prajñā*, suele emplearse para caracterizar a *prāṇa* y para distinguir el aspecto espiritual del ser humano de la parte corporal. En este sentido cumple una función adjetival, cuya traducción variaría entre "cuya naturaleza es sabiduría, inteligencia o consciencia". Bodewitz resalta, no obstante, que *prajñātman* se emplea como nombre o incluso como un término técnico que se refiere al núcleo del acto cognitivo<sup>524</sup>. Así, cuando se resalta en el cuarto *adhyāya* de la *Kauṣītaki-upaniṣad* la oposición entre cuerpo (*śarīra*) y la parte espiritual (*prāṇa*) del ser humano<sup>525</sup>, el adjetivo que caracteriza a *prāṇa* es *prajñātman*:

<sup>514</sup> Bodewitz 2002b, 89-91.

<sup>515</sup> Deussen 1935, 44.

<sup>516</sup> Ruben 1955, 322.

<sup>517</sup> Frenz 1968-1969, 116.

<sup>518</sup> Bakker 1982, *passim*.

<sup>519</sup> Olivelle 1996, 216.

<sup>520</sup> Keith 1908, 31; Radhakrishnan 1953, 775.

<sup>521</sup> Hume 1921, 321.

<sup>522</sup> Renou 1948, 51.

<sup>523</sup> Bodewitz 2002b, 90-91.

<sup>524</sup> Véase también Bakker 1982, 136.

<sup>525</sup> En *BĀU* 4.3.35 *śarīra* y *prāṇa* se emplean como adjetivos de *ātman* y se refieren respectivamente a la identidad corporal y a la identidad espiritual del ser humano en una imagen que describe la oposición entre cuerpo y alma o espíritu. Ésta última monta en el cuerpo y sus conocimientos acumulados provocan con su peso que el cuerpo comience con la edad a chirriar como un carro cargado. En *ŚāṅkhĀ* 8.7 se describe cómo

*KauṣU* 4.20 (*ŚāṅkhĀ* 6.20)

*sa eṣa prāṇa eva prajñātmedaṃ śarīram ātmānam anupraviṣṭaḥ ā lomabhya ā nakhebhyaḥ*

Ese *prāṇa* que es el núcleo de la consciencia (*prajñātman*) se establece en el ser corporal hasta los pelos, hasta las uñas.

Bodewitz comenta que la antigua noción de *prāṇa* como alma vital, que es superior a las demás facultades y que se identifica finalmente con *ātman*, se asocia ahora con el concepto de "consciencia" (*prajñā*), un término que adquiere especial relevancia en la *Kauṣītaki-upaniṣad*<sup>526</sup>. Esta nueva identificación de *prajñā* con *prāṇa* ha permitido, según Bodewitz, que *prāṇa* acabara por asumir el papel de aquél aspecto de *ātman* al que los textos se refieren como *prajñātman*.

---

al morir el ser humano se integra en un ser inteligente, consciente e incorpóreo, dejando atrás su otro ser corporal: *sa utkrāmann evaitam āśarīraṃ prajñātmanam abhisampadyate vijahātītaraṃ daihikam* ("éste saliendo de este [ser] corpóreo se integra en su [ser] incorpóreo y consciente").

<sup>526</sup> *KauṣU* 1.5.16, 17; 2.3.8; 2.4; 2.15; 3.2.7; 3.3.14, 15; 3.3.28, 29; 3.4.12, 13; 3.6. Para comprender esta evolución del término, véase *RV* 10.78.2c; *VS* 30.10; *TB* 3.4.1.4; *JUB* 1.14 2.4; 3.4.4; *BĀU* 4.4.22, 23; *TU* 1.9; *PU* 1.4; *BDhŚ* 3.9.4 y cf. Watanabe 1998.

## 4.7 *Kaṭha-upaniṣad*

### 4.7.1 Introducción

La *Kaṭha-upaniṣad* ocupa, sin duda, un lugar destacado dentro del grupo de las *upaniṣads* más antiguas y es relevante para nuestro estudio<sup>527</sup>. Está escrita en verso y pertenece a una escuela de la que han surgido previamente dos *upaniṣads* más: la *Kaṭha-śruti-upaniṣad*<sup>528</sup>, conservada parcialmente en la *Kaṭha-Rudra-upaniṣad*, y la todavía más antigua *Śikṣā-upaniṣad*<sup>529</sup>, que coincide en gran medida con el *Śikṣāvallī* de la *Taittirīya-upaniṣad*<sup>530</sup>. El comentarista medieval Devapāla<sup>531</sup> menciona una *upaniṣad-saṃhitā* de la escuela *kāthaka* con una extensión de quince *anuvākas* y Witzel<sup>532</sup> defiende que los doce primeros corresponderían a la *Śikṣā-upaniṣad*. Después de estudiar la posibilidad de que la *upaniṣad* mencionada por Devapāla fuera completada por la *Śruti-upaniṣad*, uno de los textos *sannyāsi*<sup>533</sup> más antiguos que habría que datar alrededor del año 300 a. C.<sup>534</sup>, rechaza finalmente esta posibilidad, ya que en época de Śaṅkara, algo anterior a la de Devapāla, la *Śruti-upaniṣad* ya debió de incluirse en la parte del canon de esta escuela que no fue considerada *upaniṣad*. Por tanto, todo indica, según Witzel, que los dos *adhyāyas* de la *Kaṭha-upaniṣad* correspondieron a los *anuvākas* XII y XIII de la *upaniṣad-saṃhitā*, mencionada por Devapāla y conocida por Śaṅkara, y que fuera completada por la *śānti* ("bendición") de la *Kaṭha-upaniṣad*.

A la hora de establecer una fecha de composición para la *Kaṭha-upaniṣad* nos enfrentamos necesariamente al tema de la datación de la vida de Buda<sup>535</sup>: la mayoría de los comentaristas asumen que las enseñanzas de Buda y gran parte de esta *upaniṣad* parecen haber surgido de un mismo "caldo de cultivo" cultural. No obstante, se distingue

<sup>527</sup> Whitney 1889, civ, lo formula así: "And there is one of these works in particular, the so-called Kaṭha-Upanishad, which ought to teach us more than any other, because it expressly concerns itself with the question what death is, and what becomes of the departed". El subtítulo de la edición, traducción y el comentario de Rawson 1934 también es indicativo: "An Introductory Story in the Hindu Doctrine of God and of Human Destiny".

<sup>528</sup> Sprockhoff 1976, 67ss. y 285.

<sup>529</sup> Witzel 1977; 1979a; 1980.

<sup>530</sup> § 4.5.1.2.

<sup>531</sup> Witzel 1979a, 8 asume que Devapāla haya vivido alrededor del año 1020 d. C. en el Panjāb.

<sup>532</sup> Witzel 1979a, 6-10.

<sup>533</sup> Se trataría, pues, de uno de los textos compuestos por y para renunciates.

<sup>534</sup> Sprockhoff 1976, 47, 79, 246s.; Witzel 1979a, 6s.

<sup>535</sup> Charpentier 1928-29, 207. Cf. § 1.4.1.

una parte más antigua<sup>536</sup>, en la que no se encuentran rastros de ideas budistas, y una parte más reciente que ofrece algunas similitudes con algunos conceptos del budismo primitivo<sup>537</sup>. Rawson<sup>538</sup> propone para el primer *adhyāya* una fecha de composición alrededor de los años 550-500 a. C y para el segundo *adhyāya* los años 350-300 a. C.; Witzel, Bodewitz o Olivelle<sup>539</sup>, en cambio, asumen que es mucho más tardía.

El marco narrativo se basa en un pasaje del *Kaṭha-brāhmaṇa*, conservado en *TB* 3.11.8<sup>540</sup> y muchas de sus imágenes, alegorías y relatos, como la historia de Naciketas, ya debieron de circular mucho antes de su composición final en los círculos y escuelas del *Yajurveda negro* en el territorio de los *kurus* y *pañcālas*. Es significativo que en el primer *adhyāya* no se recojan citas literales de otras *upaniṣads*; no sucede lo mismo con la segunda parte<sup>541</sup>. La *Bhagavadgītā*, a su vez, recoge numerosos versos de la *KaṭhU*<sup>542</sup>.

Las enseñanzas de la *Kaṭha-upaniṣad* se presentan como la respuesta de la Muerte al tercer deseo de Naciketas en el que pide que le explique "en lo que consiste el gran paso al Más Allá" (*yat sām̐parāye mahati*)<sup>543</sup>. Aunque la doctrina de la transmigración de las almas, a la que se alude por primera vez con el término técnico de *samsāra*<sup>544</sup>, y la forma de liberarse de ella sean en teoría los temas centrales de esta *upaniṣad*, observamos que no se expone en ningún momento, que se da por conocida y que en realidad se alude a ella en muy pocas ocasiones.

<sup>536</sup> La parte más antigua, el primer *adhyāya*, estaría formada por las tres primeras secciones y la más reciente por las secciones 4-6. Ambos *adhyāyas* parecen haber surgido originariamente de dos *upaniṣads* distintas. Charpentier 1928-29, 206 considera que la propia *upaniṣad* comienza en *KaṭhU* 1.20, con la parte que Geldner 1901, 154 denomina *jñānakāṇḍa*, y concluye en el verso *KaṭhU* 6.15.

<sup>537</sup> Rawson 1934, 42-44. La diferencia entre las dos partes ya es resaltada por Müller 1879, II, xxiii-xxiv, aunque acaba por reconocer que treinta y cinco años más tarde de su primera aproximación al texto se ha vuelto más cauteloso a la hora de descartar algunos incluso los versos que le suenan más modernos.

<sup>538</sup> Rawson 1934, 48s. Para el tercer *vallī* asume, sin embargo, una fecha algo posterior (400 a. C).

<sup>539</sup> Bodewitz (*per litteras*) asume una fecha claramente posterior. Olivelle 1998, 372 destaca que se trata de una *upaniṣad* tardía que no formó parte del *brāhmaṇa* de su misma escuela.

<sup>540</sup> Witzel 1977, 139.

<sup>541</sup> Rawson 1934, 45. Una excepción es el dicho *anandā nāma te lokas* ("sin placer' se llaman estos mundos") del verso *KaṭhU* 1.3, que se recoge también en *BĀU* 4.4.11, y el verso *KaṭhU* 1.8, prácticamente idéntico con *BĀU* 6.4.12. En la segunda parte, en cambio, se incluyen versos como *BĀU* 1.5.23 (*KaṭhU* 4.9); 2.5.15 (*KaṭhU* 4.9c) y 19 (*KaṭhU* 5.9b); 4.4.7 (*KaṭhU* 6.14), 15 (*KaṭhU* 4.5cd) y 19 (*KaṭhU* 4.10c-11); cf. los *ślokas* 125, 139, 147, 151 en Horsch 1966.

<sup>542</sup> *BhG* 2.29 (*KaṭhU* 2.7); *BhG* 8.11 (*KaṭhU* 2.15); *BhG* 2.19 y 20 (*KaṭhU* 2.18 y 19); *BhG* 11.53-54 (*KaṭhU* 2.23); *BhG* 3.42 (*KaṭhU* 3.10-11); *BhG* 8.31-33 (*KaṭhU* 5.11); *BhG* 15.6 (*KaṭhU* 5.15); *BhG* 15.1 (*KaṭhU* 6.1); y hay más pasajes similares (cf. Rawson 1934, 47). La *Bhagavadgītā* también recoge una serie de versos de la *MuṇḍU* y *ŚvetU* (cf. Rawson 1934, 47ss.).

<sup>543</sup> *KaṭhU* 1.29.

<sup>544</sup> *KaṭhU* 3.7.



La instrucción que recibe Naciketas de la Muerte es en el fondo la enseñanza del *yoga*<sup>545</sup>, más concretamente, del "yoga sobre el *ātman*" o "yoga personal" (*adhyātmayoga*)<sup>546</sup>. Las dos vías que se describen en esta *upaniṣad* son, por un lado, el camino del conocimiento que conduce hacia el interior del propio ser<sup>547</sup> y, por otro lado, el camino de la ignorancia y de los placeres, que considera la "satisfacción de los deseos como el fundamento del universo" (*kāmasyāptiṃ jagataḥ pratiṣṭhām*)<sup>548</sup> y que persigue los estímulos externos que recibe el hombre a través de sus sentidos. Así como en los textos anteriores la atención seguía focalizada hacia el exterior y se centraba fundamentalmente en la comprensión del macrocosmos, se observa que en este texto el interés se dirige hacia el interior del ser humano y que la atención se centra en el microcosmos.

A pesar de esta innovación tan crucial, se observa un gran interés por recoger las enseñanzas tradicionales anteriores<sup>549</sup>. De modo que la historia de Naciketas, que ya se narra en *TB* 3.11.8.1-6 y que sirve como marco narrativo de toda la *upaniṣad*, enlaza la "religión de los *brāhmaṇas*" con la "religión de las *upaniṣads*" y demuestra que la segunda no representa sólo una antítesis de la primera, sino también su verdadera conclusión<sup>550</sup>.

#### 4.7.2 La historia de Naciketas

La primera sección o *vallī* de la *KaṭhU* comienza con la historia de Naciketas<sup>551</sup>. En ella se narra cómo durante un sacrificio ofrecido por su padre y oficiado por unos

<sup>545</sup> El término *yoga* deriva de *yuj-* ("juntar, unir") y equivale en ocasiones al significado de "yugo" en castellano. En este texto se puede referir tanto al acto de controlar o refrenar las sensaciones transmitidas por los sentidos y los deseos derivados de ellos, como al hecho de concentrar toda la atención en el interior del propio ser. Sobre el significado del término, véase Oltramare 1906, 300ss.; Tuxen 1911; Keith 1925, 549, 589ss.; Keith 1949, 63-68 o Dasgupta 1988, 226. Todos estos autores son citados por Rawson 1934, 93, quien distingue tres aspectos fundamentales del yoga: "We have thus three views as to the primary sense of yoga: (1) praxis or active effort (Charpentier, Edgerton). (2) *samādhi* or concentration (Tuxen). (3) yoking or union (Oltramare, Keith)". Y añade: "in the *Kaṭha* and *Śvet.* yoga is mainly 2+3, in the *Gītā* 1+3, in the *Yoga-sūtras* 2".

<sup>546</sup> § 4.7.6.

<sup>547</sup> *KaṭhU* 2.12.

<sup>548</sup> *KaṭhU* 2.11.

<sup>549</sup> Whitney 1889, cviii.

<sup>550</sup> Rawson 1934, 58.

<sup>551</sup> Velankar 1968, quien estudia su origen, plantea que el marco de la historia, que abarcaría las tres primeras secciones de la *Kaṭha-upaniṣad*, ya se esboza en el himno *RV* 10.135, donde se menciona a un padre que manda a su hijo al mundo de Yama. El hijo agrada a Yama y a raíz de un interrogatorio benévolo

sacerdotes de la forma tradicional Naciketas es invadido por el auténtico sentimiento de *śraddhā*<sup>552</sup>. De pronto se da cuenta de lo insatisfactorios (*ananda*) que deben ser los mundos a los que van los que donan y ofician sacrificios con la clase de ofrendas desgastadas que son ofrecidos por su padre. Como aquél ofrece todos sus bienes, Naciketas asume que él mismo también va a ser sacrificado para que la ofrenda tenga realmente valor y le pregunta tres veces a su padre: "¿a quién me vas a entregar?". El padre, que es identificado o relacionado con Uddālaka Āruṇi<sup>553</sup>, harto de las preguntas de su hijo, le contesta enfadado: "a la Muerte te voy a entregar"<sup>554</sup>.

En este pasaje se observa, incluso de forma más evidente que en *ChU* 5.10 y *BĀU* 6.2<sup>555</sup>, que *śraddhā* implica una actitud de verdadera entrega, liberada en gran medida de los aspectos mágico-rituales y convertida en una virtud anclada en el corazón. Esta disposición voluntaria de entrega y confianza es la primera condición para alcanzar el verdadero conocimiento por medio de la meditación. *Śraddhā* ya no significa depositar su confianza en los dioses, como en los himnos védicos, ni en la fuerza del ritual o en las facultades de quien lo lleva a cabo, como en los *brāhmaṇas*, sino que se deposita en el objeto de conocimiento<sup>556</sup>. En este sentido parece que Hara<sup>557</sup> se queda corto al interpretar que el sintagma *śraddhāviveśa* se refiere a un auténtico sentimiento de liberalidad.

Naciketas se percata de que parte como primero de muchos, pero también en medio de muchos. Al preguntarse acerca de lo que le hará Yama, escucha una voz<sup>558</sup> que le ordena mirar hacia adelante y hacia atrás:

*KaṭhU* 1.6

---

con Yama logra volver a casa. Primero se muestra enfadado con su padre pero luego le demuestra el respeto debido. El hijo construye un carro mental (*RV* 10.135.3) que puede dirigir en todas las direcciones; el muchacho, sin embargo, tal como le recuerda su padre o una voz, no puede ver nada; véase la introducción de Geldner a este himno (Geldner 1951, 367s.).

<sup>552</sup> *KaṭhU* 1.2; cf. § 4.3.6.

<sup>553</sup> *KaṭhU* 1.11. Charpentier 1928-29, 205, 223, considera que se puede identificar el padre de Naciketas con el mítico sabio upaniśádico Uddālaka Āruṇi; Rawson 1934, 65, recuerda que este tipo de patronímicos no necesariamente se tienen que considerar históricos.

<sup>554</sup> En el sentido de "vete al infierno".

<sup>555</sup> Cf. § 4.3.

<sup>556</sup> Köhler 1973, 38, 44 o 65.

<sup>557</sup> "Naciketas, while beholding the sacrificial gift being led up on the occasion of his father's offering of *sarva-vedas*, was much disturbed by the inadequacy of the gift, and consequently seized by *Freigebigkeit*. He became the incarnation of *Spendefreudigkeit* itself. Being *āviṣṭa* by *śraddhā* resulted in his persistent repetition of the same question to his father, twice and thrice, which, in turn, provoked the latter's angry statement" (Hara 1979, 273).

<sup>558</sup> Para la identificación de los personajes que intervienen sigo aquí la traducción de Olivelle, que se basa en la interpretación de Alsdorf 1950, 637. No obstante, también se ha planteado que las palabras son pronunciadas por la muerte (cf. la traducción de Charpentier 1928-29).

*anupaśya yathā pūrve pratipaśya tathāpare |*

*sasyam iva martyaḥ pacyate sasyam iva jāyate punaḥ ||*

Mira hacia delante cómo [han sido] los anteriores, mira hacia atrás así [serán] los que vienen detrás;  
como el grano brota el mortal, como el grano nace de nuevo.

Está claro que las palabras pretenden tranquilizar al muchacho, al confirmarle en su percepción de que no es el primero ni será el último que pasa por su situación<sup>559</sup>. No obstante, es posible que la voz le quiera decir algo más. La metáfora del grano, en vez de facilitar la interpretación del verso, la complica. Lo único que parece claro es que el grano simboliza el *ātman*. En cambio, no sabemos si el nuevo nacimiento se refiere a una existencia en el mundo espiritual, a una vuelta a la vida después de pasar una muerte iniciática<sup>560</sup> o a una nueva vida en la tierra. La tercera pregunta que le plantea el joven brahmán a la Muerte un poco más adelante acerca de la existencia de los fallecidos en el Más Allá<sup>561</sup> y el "gran tránsito" hacia él<sup>562</sup> nos indica que el muchacho aparentemente no es capaz de ver más allá del umbral de la muerte. Por tanto, a pesar de que Rawson<sup>563</sup> acepte que esta imagen puede aludir a la transmigración, es improbable que Naciketas ya sea capaz de comprender y contemplar todo el proceso. La comparación de Helfer<sup>564</sup> del marco narrativo con el escenario de una iniciación, que estudiaremos más adelante, se puede aplicar también a la metáfora del grano. Naciketas, según esta teoría, está pasando una muerte ritual para nacer de nuevo y para que brote en él la nueva enseñanza que recibe durante su iniciación. Sin embargo, la imagen de los anteriores y los posteriores, que implica un movimiento en una sola dirección, concuerda más con la idea del paso hacia una nueva existencia, ya sea en el Más Allá, ya sea en la tierra. Además, como mencionamos más arriba, el grano que nace de nuevo se refiere seguramente al *ātman*. En consecuencia, es probable que se trate de un verso premonitorio, una metáfora que resume toda la enseñanza que va a recibir Naciketas a continuación y que éste todavía no

<sup>559</sup> Una imagen muy similar encontramos en el famoso canto VI de la *Eneida*.

<sup>560</sup> Sobre la posibilidad de interpretar el marco narrativo como un relato de una iniciación, véase Helfer 1968, 354s y § 4.7.4.

<sup>561</sup> *KāthU* 1.20.

<sup>562</sup> *KāthU* 1.29.

<sup>563</sup> Rawson 1934, 61.

<sup>564</sup> Helfer 1968.

es capaz de comprender<sup>565</sup>. En este sentido, nos encontraríamos ante la primera referencia a la transmigración en la *Kaṭha-upaniṣad*.

Por haber esperado tres días hasta que la Muerte volviera a casa y le atendiera, ésta le concede al joven como compensación tres deseos. El primer deseo que formula Naciketas es que su padre lo reciba de nuevo con alegría y sin rencor (v. 10)<sup>566</sup>. Su segundo deseo es ser instruido acerca del camino hacia la inmortalidad celestial (v. 13). Cumpliendo con su segundo deseo, la Muerte le inicia en una nueva enseñanza que, aunque se base en el ritualismo tradicional<sup>567</sup>, ya nos se centra en el acto realizado, sino en la actitud interior, en el altar del fuego interno, que se oculta en la cueva del corazón<sup>568</sup>:

*KaṭhU 1.14*

*pra te bravīmi tad u me nibodha svargyam agniṃ naciketaḥ prajānan |*  
*anantalokāptim atho pratiṣṭhāṃ viddhi tvam etaṃ nihitaṃ guhāyām ||*

Te lo explicaré, escúchame bien, el fuego que conduce al cielo, oh Naciketas que comprendes,  
el cómo alcanzar un mundo sin límites que además es su soporte; pues sabe que éste está situado en un lugar oculto.

En honor a Naciketas la Muerte denomina este fuego como un don adicional *nāciketas*. Tan sólo el que se entrega con verdadera fe y se concentra en *brahman* puede traspasar todo pesar y disfrutar de la inmortalidad celestial:

*KaṭhU 1.17*

*triṇāciketas tribhir etya sandhiṃ trikarmakṛt tarati janmamṛtyū |*  
*brahma jaiṇaṃ devam īdyaṃ veditvā nicāyemāṃ śāntim atyantam eti ||*

Quien realiza el triple fuego de Naciketas, se une a los tres,  
realiza las tres obras supera el nacer y morir.

Al haber reconocido el *brahman* nacido como la divinidad a la que hay que adorar,

<sup>565</sup> La idea de que Naciketas todavía no sea capaz de comprender concordaría perfectamente con la etimología que se ha propuesto para su nombre (cf. § 4.7.4).

<sup>566</sup> Whitney 1889, cv llama la atención sobre el hecho de que el joven parece dar por sentado que iba a volver a su anterior vida, pues no es eso lo que le pide a la Muerte.

<sup>567</sup> En la formulación de este segundo deseo todavía se reconoce claramente el origen brāhmánico de esta historia (Whitney 1889, cv).

<sup>568</sup> Sobre esta imagen y la justificación de que el "lugar oculto" se refiere al corazón, tal como se formula en *TB 1.2.1.3*, véase Rawson 1934, 68; Weller 1953, 6-12 y Bodewitz 1985, 11-12; así como las diferentes traducciones del final del verso 14 recogidas por Weller 1953, 6 n. 6. Cf. también *TU 2.1*.

concentrándose en él alcanza para siempre la paz.

Los versos 17-18 insisten una y otra vez en el número tres<sup>569</sup> al que aparentemente le corresponde una función clave también en el camino hacia la inmortalidad. Se ha discutido acerca del término *trināciketas*, pues no queda claro si se refiere a un triple fuego, al mismo fuego realizado tres veces<sup>570</sup> o, la interpretación que defiende Bodewitz, que se refiere a los tres aspectos del ritual, ya que todo lo que se lleva a cabo en el plano material tiene su repercusión en el macrocosmos y en el microcosmos<sup>571</sup>.

Como tercer deseo Naciketas le pide a la Muerte que le aclare si el hombre después de morir sigue existiendo o no, si "es" (*asti*) o "no es" (*na asti*)<sup>572</sup>. La Muerte se resiste a responderle, pues le advierte de que este asunto incluso es dudoso y difícil de comprender para los dioses (v. 21). Pero el joven brahmán insiste, pues es plenamente consciente de que nadie le puede responder a su pregunta mejor que la propia Muerte. La Muerte le ofrece descendencia y que sus hijos y nietos vivan cien años, le promete ganado, riquezas y el gobierno sobre un territorio extenso en la tierra, así como una vida tan larga como él mismo prefiera, que se cumplan todos sus deseos al instante. Naciketas, bien consciente de que tan sólo se trata de bienes pasajeros, le repite su deseo:

*KaṭhU* 1.29

*yasminn idaṃ vicikitsanti mṛtyo yat sāmparāye mahati brūhi naś tat |*

*yo 'yaṃ varo gūḍham anupraviṣṭo nānyaṃ tasmān naciketā vṛṇīte ||*

Aquello, Muerte, sobre lo que tienen dudas, lo que [ocurre] en este gran tránsito, esto cuéntame.

Éste es mi deseo, profundizar en lo oculto; Naciketas no se contenta con nada más que con esto.

<sup>569</sup> Tres son las veces que Naciketas le pregunta a su padre a dónde la va a enviar, tres son los días que espera Naciketas hasta que le atiende la Muerte, tres son los deseos que ésta le concede y triple es el fuego que recibe su nombre. Sobre la importancia del número tres en la literatura védica, véase Gonda 1976.

<sup>570</sup> Whitney 1889, cv, parece asumir que *trināciketas* significa prender este fuego tres veces; Bodewitz 1985, 13, en cambio, insiste en que su significado es el triple aspecto del fuego: "The idea that this particular Nāciketa altar should be piled thrice, does not make sense. All the triads of verse 17 refer to the threefold aspect of the Agnicayana. Every element of the ritual has a cosmic and microcosmic counterpart and therefore the piling of the altar also takes place in the heart of the sacrificer". También encontramos el motivo de la necesidad de vivir tres vidas virtuosas seguidas, antes de alcanzar la paz eterna, en la literatura griega (Píndaro, *Ol.* 2, 69-77). Según Heródoto 2.123 un ciclo que pasa por todas las clases de seres dura tres mil años; según Empédocles 31 B 115 treinta mil; cf. Kahle 2010b; Santamaría Álvarez 2011.

<sup>571</sup> Según el ritualismo védico los dioses, situados en el macrocosmos se relacionan con los hombres del microcosmos por medio del ritual (cf. Witzel 1997c, 509).

<sup>572</sup> *KaṭhU* 1.20.

Aunque se escenifica la historia aparentemente en el espacio exterior, en el plano macrocósmico, lo que se expone en ella es que hay que mirar hacia el interior. El sacrificio externo le conduce a Naciketas hacia la Muerte; el conocimiento que le salva tan sólo lo encuentra en la cueva de su corazón. No obstante, el saber de los brahmanes tan detalladamente recogido en los *brāhmaṇas* no queda desautorizado en ningún momento, pues la Muerte le enseña a Naciketas qué tipo de ladrillos tiene que tomar, cuántos y cómo los tiene que colocar (v. 15), además de insistir en lo relevante que es interiorizar este conocimiento<sup>573</sup>. Las implicaciones esotéricas de este verso se basan, según Bodewitz<sup>574</sup>, en identificaciones en las que intervienen el oferente (su *ātman* en su corazón o su *puruṣa* en el ojo), el fuego del sacrificio (Agni o el sol representados por algo enterrado bajo el altar y el fuego sobre el altar) y el *puruṣa* cósmico o Prajāpati (o el sol como su aspecto visible en el cielo).

En la segunda *vallī* comienzan propiamente las enseñanzas de la Muerte. Ésta resalta, en primer lugar, que Naciketas ha distinguido correctamente "lo mejor" (*śreyas*) de "lo más placentero" (*preyas*) y que ha optado por seguir a los sabios que eligen el camino de lo mejor, dejando de lado la búsqueda de los placeres. La Muerte describe la oposición entre la ignorancia (*avijñā*) y el conocimiento (*vidyā*), y alaba a Naciketas por pensar tan sólo en alcanzar el conocimiento y por no dejarse confundir por los deseos (*kāmā*), pues el verdadero conocimiento no consiste en aprender y acumular información:

*KaṭhU 2.5*

*avijñāyām antare vartamānāḥ svayaṃdhīrāḥ paṇḍitaṃmanyamānāḥ |*  
*dandramyamānāḥ pariyaṃti mūḍhā andhenaiva nīyamānā yathāndhāḥ ||*

Aquéllos que se mueven en la ignorancia, que piensan que son eruditos,  
 vagando, van confusos de un lado a otro, como ciegos guiados por otro ciego<sup>575</sup>.

Los que viven en la ilusión del aparente bienestar y los que piensan que no hay nada más que este mundo vuelven a nacer una y otra vez:

<sup>573</sup> Bodewitz 1985, 9-11, destaca que el concepto de interiorización del sacrificio no es nueva ya que tanto el *ātmayajña* y el *agnicayana* están estrechamente relacionados desde el *Śatapatha-brāhmaṇa* (ŚB 7.4.1.1); cf. Bodewitz 1973, 278ss. Sobre la interiorización del ritual, recuérdese § 3.7.3 y véase también Bodewitz 1973, 319, 323, 328s.; Buitenen 1962, 29-33 sobre *TU* 2.2 y *MaitU* 6.33. Heesterman 1964, 22ss., a su vez, considera que la interiorización del sacrificio es gradual y que concluye definitivamente en *MaitU* 6.33-34.

<sup>574</sup> Bodewitz 1985, 10.

<sup>575</sup> *MuṇḍU* 1.2.8 y *MaitU* 7.9.

*KaṭhU 2.6*

*na sāmparāyaḥ pratibhāti bālaṃ pramādyantaṃ vittamohena mūḍham |  
ayaṃ loko nāsti para iti mānī punaḥ punar vaśam āpadyate me ||*

El paso al Más Allá no se despeja para el infantil, el confundido, cegado por la delusión del bienestar.

El que piensa "éste es el mundo; no existe otro más allá", cae una y otra vez bajo mi poder.

El ciego es aquél que contempla tan sólo las formas externas, el que no se da cuenta de lo que se oculta tras ellas. Aquí, igual que en *ChU* 5.10 o *BĀU* 6.2, la causa principal de la transmigración es la ignorancia. Sólo el que conoce el mundo que se esconde detrás de la apariencia puede acceder a él. No es suficiente haber escuchado estas enseñanzas, sino que también hay que comprenderlas. En este sentido, la Muerte insiste en lo difícil que es que un alumno encuentre un maestro adecuado y que éste, a su vez, encuentre un alumno que esté en condiciones de comprender sus enseñanzas<sup>576</sup>. Sin embargo, uno no puede acceder a este conocimiento, si no es instruido por otro<sup>577</sup>.

Lo esencial es comprender que el mundo de la apariencia está basado en la satisfacción de los deseos, la continua celebración de rituales con el fin de sentirse seguro y las riquezas obtenidas no son más que una ilusión que hay que trascender por medio de la contemplación interior:

*KaṭhU 2.12*

*taṃ durdarśaṃ gūḍhaṃ anupraviṣṭaṃ guhāhitaṃ gahvareṣṭhaṃ purāṇam |  
adhyātmayogādhigamena devaṃ matvā dhīro harṣasokau jahāti ||*

Al que es difícil de ver, sumido en lo secreto, escondido en lo oculto, en lo más profundo, al antiguo,  
al dios reconociendo por medio del yoga que se centra en el *ātman*, este sabio deja atrás alegría y dolor.

Podríamos afirmar que en este verso se resume la esencia de la doctrina central de la *Kaṭha-upaniṣad* y no es casualidad que se emplee aquí por primera vez *yoga* como

<sup>576</sup> Sobre este tema véase el siguiente pasaje: *athādhividyam | ācāryaḥ pūrvarūpam || antevāsyuttararūpam | vidyā sandhiḥ | pravacanāṃ sandhānam | ityadhividyam |* "Acercas del conocer: el profesor es la figura que precede; el alumno, la figura que lo complementa. La unión es el conocimiento; la conexión, la enseñanza. Esto acerca del conocer (*TU* 1.3.2-3).

<sup>577</sup> Rawson 1934, 84 resalta que la importancia de un maestro espiritual, un gurú, se ha conservado a lo largo de todo el hinduismo.

término técnico y con el significado que tiene en la filosofía posterior. La inmortalidad se encuentra en el interior de cada uno y se alcanza mediante la comprensión del propio ser (*ātman*).

A continuación Naciketas le pregunta cuál es la esencia de lo que trasciende lo debido (*dharma*) y lo indebido (*adharma*), lo realizado (*kṛta*) y lo no realizado (*akṛta*), el pasado (*bhūta*) y el futuro (*bhavya*)<sup>578</sup>, la Muerte le responde que la sílaba que proclama todo el *Veda*, que revela toda clase de prácticas ascéticas (*tapas*) y lo que debe buscar la gente es la sílaba *om*<sup>579</sup>, que representa a *brahman* y quien la llega a conocer y comprender esta conexión (*ālambana*) ve cumplidos todos sus deseos y vive feliz en el *brahmaloka*<sup>580</sup>. El sabio que reside en el *brahman* no nace ni muere, no surge ni se transforma en algo distinto:

*KaṭhU* 2.18

*na jāyate mriyate vā vipaścin nāyaṃ kutaścin na babhūva kaścit |*

*ajo nityaḥ śāśvato 'yaṃ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre ||*

No nace ni muere el inspirado<sup>581</sup>; él no ha surgido de algo ni se ha convertido en algo.

No nacido, invariable, eterno es este anciano; no se produce su muerte cuando en su cuerpo la muerte es provocada; no se muere en su cuerpo cuando éste se muere.

Este verso y el siguiente, en el que se insiste en la idea de que el *ātman* no mata ni puede ser matado, se recogen más tarde en la *Bhagavadgītā*<sup>582</sup>, donde conforman el punto de partida de las enseñanzas de Kṛṣṇa, pues con estas palabras anima a Arjuna a cumplir con su deber (*dharma*) de *kṣatriya*, sin temer por las consecuencias de sus actos.

Sólo el que esté libre de intenciones (*akratu*) y de preocupaciones (*vītaśoka*) tiene la posibilidad de recibir la gracia divina de comprender la grandeza del *ātman*, del Yo que reside en él. En el v. 20 y en el verso que recogemos a continuación se alude a que esta revelación final, la que permite conectar el *ātman* individual con el *ātman* universal, no depende de la voluntad de cada uno, sino que se produce por la gracia divina que se revela a sí misma:

<sup>578</sup> *KaṭhU* 2.14.

<sup>579</sup> *KaṭhU* 2.15. La *Chāndogya-upaniṣad* comienza con la sílaba *om*. En *TS* 3.2.9.6 se explica que la sílaba es pronunciada por el *adhvaryu* como prolongación de un verso recitado por el *hotṛ* (cf. Keith 1914, 252 n. 2 y Radhakrishnan 1953, 615); cf. § 4.2.2 y *TU* 1.8.

<sup>580</sup> *KaṭhU* 2.16-17.

<sup>581</sup> Sobre la etimología de *vipaścit* y el origen del concepto, véase Rawson 1934, 105.

<sup>582</sup> *BhG* 2.19 y 20.



*KaṭhU 2.23*

*nāyam ātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahunā śrutena |  
yam evaiṣa vṛṇute tena labhyaḥ tasyaiṣa ātmā vivṛṇute tanum svām ||*

Este *ātman* no es alcanzable por medio de una instrucción, ni por su propia inteligencia, ni por medio de una enseñanza profunda.

Sólo al que elige, siendo alcanzable por él, su propio *ātman* se revela a sí mismo.

Este verso ha suscitado una larga discusión acerca de su autenticidad<sup>583</sup> y algunos traductores<sup>584</sup> lo consideran un añadido posterior, posiblemente tomado de *MuṇḍU 3.2.3*<sup>585</sup>, ya que ambos versos coinciden; algo parecido ocurre con *KaṭhU 2.20* que, además, muestra irregularidades métricas<sup>586</sup>. Sin embargo, no hay que perder de vista que toda esta enseñanza ya es en sí una "gracia divina"; Naciketas ha llegado junto a la Muerte, pero depende de ella para poder dar el paso final hacia la comprensión del mundo espiritual.

Así como las *upaniṣads* más antiguas se basan en el imaginario védico anterior al insistir en la idea de que el individuo, una vez muerto, tiene que recorrer las diferentes esferas para alcanzar el mundo de *brahman*, es decir, que alcanza la liberación final a través del macrocosmos, observamos que en la *Kaṭha-upaniṣad* este camino se invierte definitivamente y conduce hacia el interior; sólo cuando el hombre haya logrado concentrarse completamente en el microcosmos, en su Yo, se le revela el Ser Universal. La distancia entre el microcosmos y el macrocosmos se puede superar por la gracia del Ser Universal, el antiguo mecanismo de conocer y establecer mentalmente la conexión (*bandhu*) con la consciencia entre uno y otro ya no es suficiente. Además, parece que la vía hacia la liberación únicamente se puede encontrar en vida; la vida después de la muerte, al contrario, el recorrido por el macrocosmos, es identificado con el ciclo de la transmigración. Esto explicaría también por qué es necesario que Naciketas vuelva a su vida anterior. En realidad, la gracia que le concede la Muerte es girar la imaginaria rueda de las reencarnaciones hacia atrás y revelarle el conocimiento necesario para que el joven

<sup>583</sup> Weller 1953, 90 n. 7.

<sup>584</sup> Hillebrandt 1921, 122 y Hertel 1922, 56.

<sup>585</sup> Keith 1925, 538, en cambio, defiende lo contrario.

<sup>586</sup> Weller 1953, 106-109.

brahmán pueda vencer a la muerte definitivamente y con ella liberarse del *saṃsāra*, de la necesidad de nacer una y otra vez<sup>587</sup>.

#### 4.7.3 *Brāhmaṇa* vs. *upaniṣad*

Aunque pertenecería al capítulo sobre los *brāhmaṇas*, he reservado el comentario del relato más antiguo de la historia de Naciketas para esta sección, ya que es interesante contrastar la versión de la *Kaṭha-upaniṣad* con la supuesta versión original.

Las únicas partes en prosa que recoge la *upaniṣad* son precisamente citas del *Taittirīya-brāhmaṇa*<sup>588</sup>. El padre<sup>589</sup> de Naciketas entrega "todos sus bienes" (*sarvavedas*)<sup>590</sup>, lo que incluye finalmente también a su hijo. En su camino una voz le indica que en casa de la Muerte no debe comer nada hasta que pasen tres noches. Cuando por fin se presente la Muerte y le pregunte acerca de lo que ha comido durante este tiempo, él le debe decir que en la primera noche comió la descendencia de ella, en la segunda noche su ganado y en la tercera noche sus buenas obras (*sādhukṛtyā*). La idea que aparentemente subyace a esta instrucción es la de asustar a la Muerte con haberla dejado sin sustento, es decir, sin futuro (descendencia), sin presente (riquezas) y sin pasado (sus buenas obras), para lograr a través de una especie de trueque que ella lo recompense. Estos tres conceptos representan las tres aspiraciones básicas del hombre védico y no es casualidad que la versión upaniṣádica omita esta especie de amenaza a la Muerte, pues los valores que se quieren transmitir en ella son otros. Así, la *Kaṭha-upaniṣad* se limita a resumir este pasaje en un solo verso (*KaṭhU* 1.8), al afirmar que un brahmán se apropia de las esperanzas y expectativas (*āśāpratīkṣa*) y el conjunto de toda clase de virtudes (*sūnṛtā*), de los hijos y de su ganado (*putrapaśu*), y de las ofrendas y donaciones (*iṣṭāpūrta*) de aquél que no le atiende correctamente.

<sup>587</sup> Bodewitz, *per litteras* insiste, sin embargo, que en la literatura védica no se especifica que *saṃsāra* se refiere a una "rueda" de reencarnaciones; cf. Bodewitz 1986a y 2002b, 38 n. 129 donde defiende que el ciclo transmigratorio no se debe imaginar como un círculo, sino en todo caso como un óvalo.

<sup>588</sup> *KaṭhU* 1.1-2 y 4.

<sup>589</sup> Se ha discutido si *uśán* es el nombre del padre o si complementa como participio a *vājaśravasāḥ* (cf. Olivelle 1998, 600). La discusión en mi opinión no es crucial, pues lo que importa es que en todo caso el padre de Naciketas es caracterizado como un hombre "que desea". Sea como fuere, la primera palabra "strikes the key-note of the religion of the *Brāhmaṇas*" (Rawson 1934, 57). A ésta se oponen las palabras del verso de la sección final de la *Kaṭha-upaniṣad* como "the key-note of the *Upaniṣads*" (Rawson 1934, 58): "Cuando se abandonan todos los deseos" (*yadā sarve pramucyante kāmā*; *KaṭhU* 6.14).

<sup>590</sup> Esto parece indicar que se trata de la celebración de un *sarvamedha*.

A su vez, los tres deseos son ligeramente diferentes en la versión del *Taittirīya-brāhmaṇa*. El hijo pide en primer lugar volver junto al padre con vida<sup>591</sup>. En segundo lugar, solicita que la Muerte le explique cómo puede conseguir que sus ofrendas y donaciones se vuelvan imperecederas<sup>592</sup> a lo que la Muerte le responde que esto tan sólo lo logra aquél que prepara el fuego de *nāciketas* y quien lo conoce. Finalmente, con su tercer deseo solicita que la Muerte le indique cómo puede evitar una nueva muerte en el Más Allá<sup>593</sup>, un deseo que la Muerte cumple explicándole el fuego que recibe finalmente el nombre del joven brahmán.

#### 4.7.4 Muerte e iniciación

Helfer<sup>594</sup> en un artículo en el que estudia la estructura de la *Kaṭha-upaniṣad* analiza el marco narrativo del primer *adhyaṃya* como un esquema que sigue claramente el modelo de un relato iniciático. Son muchos los indicios que apuntan en esta dirección: Naciketas, "el que no comprende"<sup>595</sup>, le pregunta tres veces a su padre –hasta este momento su maestro– acerca de su destino, es apartado de la sociedad, tiene que pasar tres días hasta que la Muerte le revele el conocimiento que ha solicitado en sus tres deseos y finalmente vuelve sano y salvo, "liberado de las fauces de la Muerte"<sup>596</sup>, a su vida anterior<sup>597</sup>. En consecuencia, Naciketas se acerca al límite del umbral de la muerte, pero no lo cruza.

Los tres deseos comprenden, según Helfer<sup>598</sup>, una descomposición en tres aspectos de la situación de caos surgida a raíz de la muerte iniciática del joven brahmán. Éste había pasado seguramente ya la iniciación a los estudios (*upanayana*) lo que le habría convertido en un "dos veces nacido" (*dvija*). Con el cumplimiento de los tres deseos se reafirmaría a Naciketas en su nueva posición social, intelectual y cósmica, lo que le convertiría definitivamente en un *adhvaryu* y en un "tres veces nacido". Es muy tentador

<sup>591</sup> *Pitāram evā jīvaṇ ayāntī* (TB 3.11.8.4).

<sup>592</sup> *Iṣṭāpūrtāyor mé 'kṣitīm brūhīti* (TB 3.11.8.5).

<sup>593</sup> *punarmṛtyór mé 'pajitīm* [AS: 'pacitīm] *brūhīti* (TB 3.11.8.5).

<sup>594</sup> Helfer 1968.

<sup>595</sup> A pesar de que algunos sanscritistas hayan calificado la etimología de su nombre como problemática, se acepta que Naciketas deriva de *na ciketas*; cf. Helfer 1968, 352.

<sup>596</sup> *Kaṭh* 1.11.

<sup>597</sup> Según Eliade 1958a, 75, los pasos típicos de este tipo de mitos son los siguientes: "Seclusion, initiatory ordeals and tortures, bestowal of a new name, revelation of a secret doctrine, instruction in a special language".

<sup>598</sup> Helfer 1968, 357, 359s.

relacionar esta triplicidad de deseos y nacimientos con la del fuego<sup>599</sup>. Durante el proceso "el que no comprende" (*na-ciketas*) se transformaría en "uno que no no-comprende" (*na-aciketas*), lo que explicaría en sentido etiológico la etimología del nombre del fuego<sup>600</sup>. El primer deseo de Naciketas resolvería la situación caótica surgida a raíz de la separación del hijo de su padre y la alteración grave en el orden generacional; el segundo lo reinsertaría como brahmán en sus funciones de "ayudante" que lleva a cabo las operaciones manuales en el sacrificio<sup>601</sup> y el tercero le permitiría alcanzar el conocimiento esotérico necesario para comprender el verdadero significado del ritual. En consecuencia, a la iniciación en los estudios (*upanayana*) le seguiría una nueva iniciación, en la que es necesario enfrentarse la muerte cara a cara. Este acercamiento al umbral de la muerte transforma al ser humano de tal forma que se hace necesario reinsertarle de nuevo en la sociedad; tiene que ser reconocido y aceptado de nuevo por su padre.

Es interesante contrastar este tercer nacimiento con el que se describe en *AU* 2.4, que se basa en una reinterpretación del verso *RV* 4.27.1<sup>602</sup>:

*AU* 2.4

*so 'syāyam ātmā punyebhyaḥ karmabhyaḥ pratidhīyate | athāsyāyam itara ātmā kṛtakṛtyo  
vayogataḥ praiti | sa itaḥ prayann eva punar jāyate | tad asya tṛtīyaṁ janma ||*

[4] Éste, que es su *ātman*, es destinado para las buenas obras; entonces su otro *ātman*, tras realizar sus obras y haciéndose viejo, parte. Él, alejándose de aquí, en efecto nace de nuevo. Éste es su tercer nacimiento.

En el primer nacimiento el hijo recibe el *ātman* de su padre en el momento de su concepción. En el vientre de la madre el embrión se nutre y se mezcla con el *ātman* de ella, lo que provoca su segundo nacimiento. Cuando se hace mayor una parte de su *ātman* pasa a la siguiente generación para que siga realizando ofrendas, la otra nace de nuevo en el Más Allá.

<sup>599</sup> Recuérdese el término *trināciketas* en *KaṭhU* 1.17.

<sup>600</sup> La etimología del nombre de Naciketas presenta ciertas irregularidades; véase Whitney 1890, 90s. y cf. n. 595, *Nāciketas* es el nombre con el que designa la Muerte al fuego en honor a Naciketas. La derivación lingüística esperable, basada en el nombre del joven brahmán, sería, según Whitney, *nāciketasa*. Sin embargo, es muy posible que nos encontremos aquí ante un juego de palabras o una de las etimologías tan típicas de las *upaniṣads* y que, aunque la segunda etimología no sería correcta lingüísticamente, sí reflejaría la intención de los autores.

<sup>601</sup> En este sentido no hay que olvidar que la construcción del altar del fuego revive la cosmogonía y que por medio de los ladrillos y piedras se trasciende el marco temporal, el año como su expresión máxima (§ 2.3; Eliade 1958b, 372).

<sup>602</sup> § 4.5.2.2; cf. también § 3.3.2.4.

Naciketas pasa por este tercer nacimiento, pero vuelve a su personalidad anterior. De manera que logra juntar su identidad colectiva, que se transmite de padre a hijo y que es responsable de actuar en el mundo exterior, en el macrocosmos, con su verdadero Yo, oculto en el microcosmos con el que ha nacido en la esfera espiritual<sup>603</sup>.

A pesar de su juventud, Naciketas ha comprendido que para lograr acceder al mundo inmortal es necesario interiorizar el ritual<sup>604</sup> y entregarse a sí mismo. Para trascender el mundo de la ignorancia y de los placeres físicos hace falta enfrentarse a la Muerte y superarla. La Muerte actúa como maestro de Naciketas<sup>605</sup>, lo que acentúa la imagen de una nueva iniciación que, a la vez, representa su tercer nacimiento con el que alcanza la verdadera inmortalidad.

Si aplicamos, a modo especulativo, estas imágenes a las propias enseñanzas de las *upaniṣads*, observamos una vez más que en la *Kaṭha-upaniṣad* se interiorizan el ideario y los conceptos antiguos. Éstas se vuelven inmortales cuando, pasando un proceso de iniciación, nacen en el verdadero ser. Pero al mismo tiempo se observa que, al menos en este texto, las instrucciones manuales y el conocimiento necesario para celebrar un sacrificio siguen vigentes y se siguen transmitiendo de generación en generación, igual que la transmisión del primer *ātman* en el pasaje de la *Aitareya-upaniṣad*, pues los rituales se siguen celebrando. El verdadero brahmán supera a la muerte en su tercer nacimiento, lo que la transforma en una iniciación, e integra los conocimientos prácticos que le fueron transmitidos por sus maestros con su conocimiento interno. En consecuencia, comprobaríamos, siguiendo este ejercicio imaginativo, que, por muy opuestas que sean las enseñanzas de los *brāhmaṇas* y de las *upaniṣads* a nuestros ojos, no fueron concebidas como tales a los ojos de sus autores.

#### 4.7.5 La imagen del carro

<sup>603</sup> Naciketas junta en realidad sus dos identidades (*ātman*) y las dos herencias mencionados al final de *JB* 1.18.

<sup>604</sup> "The *Kaṭha Upaniṣad* thus begins with the ritual religion of the *Brāhmaṇas*, but then it is shown that it is not the sacrifice itself but realisation of its inner meaning which gives salvation" (Rawson 1934, 68s.).

<sup>605</sup> Esta circunstancia recoge y combina, además, dos elementos de las enseñanzas de la *Kaṭha-Upaniṣad*: la necesidad de encontrar un maestro adecuado y la idea de que la revelación final tan sólo se alcanza por la gracia divina.

En el famoso pasaje de la *Kaṭha-upaniṣad*, en el que se recoge por primera vez el término *saṃsāra*, se describe la concepción del hombre y sus diferentes partes de una forma claramente jerarquizada y sistematizada<sup>606</sup>.

El ser humano se imagina como un carro con sus caballos dirigidos por su auriga que, a su vez, está a las órdenes del dueño del carro<sup>607</sup>. La parte espiritual del hombre está formada por tres componentes: *ātman*, su Yo; *buddhi*, en la que se localiza la razón; y *manas*, la mente, que canaliza y analiza todos los datos recibidos a través de los sentidos. La parte corporal, a su vez, consta de los cinco sentidos (*indriyāni*) y los miembros del cuerpo material (*śarīra*):

*KaṭhU* 3.3-9

*ātmānaṃ rathinaṃ viddhi śarīraṃ ratham eva tu |*  
*buddhiṃ tu sārathiṃ viddhi manaḥ pragrahaṃ eva ca ||*

[3] Considera que el espíritu es el dueño del carro y el cuerpo, el carro.  
Considera que la razón es el auriga y la mente, las riendas.

*indriyāṇi hayān āhur viṣayāṃś teṣu gocarān |*  
*ātmendriyamanoyuktaṃ bhoktety āhur manīṣiṇaḥ ||*

[4] A los sentidos los llaman caballos y a los objetos de los sentidos, sus caminos.  
Al *ātman* unido a los sentidos y la mente los sabios lo llaman "el que experimenta".

*yas tv avijñānavān bhavaty ayuktena manasā sadā |*  
*tasyendriyāṇy avaśyāni duṣṭāśvā iva sāratheḥ ||*

[5] Aquel que es ignorante, con la mente siempre dispersa,  
tiene sus sentidos incontrolados, como los caballos desbocados de un auriga.

*yas tu vijñānavān bhavati yuktena manasā sadā |*  
*tasyendriyāṇi vaśyāni sadaśvā iva sāratheḥ ||*

[6] Aquel que sabe, con su mente siempre recogida,  
tiene sus sentidos controlados, como los caballos disciplinados de un auriga.

<sup>606</sup> En *KaṭhU* 6.7 se presenta una jerarquía algo diferente que reduce el número de elementos e incluye algunos de los que se mencionan en *KaṭhU* 3.13 (cf. el siguiente apartado): *Indriyebhyaḥ paraṃ mano manasaḥ sattvam uttamam | sattvād adhi mahān ātmā mahato 'vyaktam uttamam ||* ("Más allá de los sentidos (*indriyāṇi*) está la mente (*manas*); lo más elevado de la mente es "el ser" (*sattva*). Por encima de *sattva* está el "gran *ātman*" (*mahān ātman*); y aún más grande que éste, "lo más elevado no manifestado" (*'vyaktam uttamam*)). Cf. la jerarquía establecida en *BhG* 3.42.

<sup>607</sup> Para una comparación de esta imagen con la que describe Platón en su *Fedro* 246ab; cf. Kahle 2010. Luján 2008, 988s. cita además de estos pasajes *MuṇḍU* 2.6; *Jātaka* 22.544 y *MBh* 11.5ss. Para un estudio de la escenificación de esta imagen en la *BhG*, véase Luján 1999.

*yas tv avijñānavān bhavaty amanaskaḥ sadāśuciḥ |*  
*na sa tat padam āpnoti saṃsāraṃ cādhigacchati ||*

[7] Aquel que es ignorante, incomprensivo, siempre impuro,  
 no alcanza la meta, sino que ingresa en el ciclo de las transmigraciones (*saṃsāra*).

*yas tu vijñānavān bhavati samanaskaḥ sadā śuciḥ |*  
*sa tu tat padam āpnoti yasmād bhūyo na jāyate ||*

[8] Aquel que sabe, es comprensivo, siempre puro,  
 alcanza la meta de donde no vuelve a nacer más.

*vijñānasārathir yas tu manaḥ pragrahavān naraḥ |*  
*so 'dhvanaḥ pāram āpnoti tad viṣṇoḥ paramaṃ padam ||*

[9] Aquel cuyo auriga es sabio, que tiene las riendas de la mente bajo control,  
 alcanza al final de su trayecto, el paso supremo de Viṣṇu.

El esquema de la imagen del hombre, tal como se describe en este pasaje, es el siguiente:

CUADRO 7

<i>ātman</i> ("espíritu")	<i>rathin</i> ("dueño del carro")
<i>śarīra</i> ("cuerpo")	<i>ratha</i> ("carro")
<i>buddhi</i> ("razón") / <i>vijñāna</i> ("discernimiento")	<i>sārathi</i> ("auriga")
<i>manas</i> ("mente, intelecto")	<i>pragraha</i> ("riendas")
<i>indriyāṇi</i> (pl. "sentidos")	<i>hayas</i> (pl. "caballos")
<i>viśayas</i> (pl. "objetos de los sentidos")	<i>gocaras</i> (pl. lit. "el paso del ganado")

La jerarquización de las partes del ser humano coincide, por supuesto, con la cadena que discurre desde la de toma de decisión hasta la realización de un acto. Los sentidos convierten una intención en un movimiento físico. Éstos son dirigidos por la mente, pero el centro del discernimiento, de la sabiduría está todavía por encima. Si aplicamos a esta imagen los conceptos que se exponen en *BĀU* 4.4 podemos concluir que la parte más relevante para el comportamiento del ser humano es su *buddhi*. La razón o la sinrazón es la que dirige todo lo demás. La sabiduría consiste en mantener su independencia, en evitar que se vea enturbiada por una influencia demasiado grande de la

mente (*manas*) y, a través de ella, de los impulsos que reciben los sentidos del mundo físico. El apego a estas sensaciones es el que evita que la razón escuche las órdenes del dueño real, del Yo (*ātman*). El deseo es la fuerza que impulsa la *buddhi* en una u otra dirección y con ello todo lo demás. Si está demasiado pendiente de determinadas sensaciones, su *buddhi* va a seguir tendiendo hacia ellas. De manera que el ignorante, que no domina sus impulsos, se ve arrastrado por el ciclo de las reencarnaciones. El sabio, en cambio, el que ha comprendido que la meta es obedecer a su dueño busca escucharlo y acercarse a él.

En estos versos se observa claramente que la pureza ritual se ha transformado en una pureza espiritual. Puro es quien no se ve manchado en exceso por los impulsos del mundo material; impuro, quien cegado por estas sensaciones se ve atraído hacia ellas. En todo caso, es relevante destacar que tampoco aquí se trata primariamente de una pureza moral. Es de suponer que una pureza espiritual implique también una pureza moral, pero la idea que subyace en realidad es la de distanciarse del apego hacia los frutos que provienen del mundo de la acción<sup>608</sup>. Aún así, la imagen del carro también implica que los caballos no deben pararse si uno no quiere que el carro quede inutilizado. La meta consiste en trascender el mundo en el que es necesario trasladarse en carro. El acto en sí no pierde vigencia en este mundo, tampoco en la *Bhagavadgītā*, donde encontramos un imaginario muy similar.

#### 4.7.6 *Adhyātmayoga*: el yoga como camino hacia el interior

Después de la imagen del carro se recoge un verso que resume la enseñanza central de la *Kaṭha-upaniṣad*: para alcanzar la ansiada liberación de las ataduras al mundo material y de la necesidad de reencarnarse de nuevo, el hombre debe dirigir su atención hacia su interior, replegar sucesivamente su actividad exterior y centrarse en el conocimiento del *ātman* universal y pasar con este conocimiento que reside en la *buddhi* al estado de "*ātman* en reposo".

*KaṭhU* 3.13

*yacched vān manasī prājñas tad yacchej jñāna ātmani |*

*jñānam ātmani mahati niyacchet tad yacchec chānta ātmani ||*

<sup>608</sup> Esta idea se acentúa aún más en la *Bhagavadgītā*.



El sabio debe centrar el habla en la mente y centrar el conocimiento en el *ātman*, concentrar el conocimiento en el gran *ātman* y centrar éste en el *ātman* en reposo.

Esta enseñanza del *yoga* es la que se desarrolla en la segunda parte de la *Kaṭha-upaniṣad*, que comprende las tres *vallīs* finales y que comienza con los siguientes versos<sup>609</sup>:

*KaṭhU* 4.1-2

*parāñci khāni vyatṛṇat svayambhūḥ tasmāt parāñ paśyati nāntarātman |*  
*kaścid dhīraḥ pratyaḡ ātmānam aikṣat āvṛttacakṣur amṛtatvam icchan ||*

Aperturas hacia el exterior ha abierto el que existe por sí mismo; por ello uno mira hacia fuera, no en el ser (*ātman*) interior.

Algún sabio miró el *ātman* hacia el interior, con la mirada invertida, buscando la inmortalidad.

*parācaḥ kāmān anuyanti bālāḥ te mṛtyor yanti vitatasya pāśam |*  
*atha dhīrā amṛtatvaṃ viditvā dhruvam adhruveṣv iha na prārthayante ||*

Deseos hacia el exterior persiguen los infantiles; éstos caen en la trampa de la muerte extendida.

En cambio, los sabios, que conocen la inmortalidad, no buscan lo estable en cosas inestables.

Una vez más, se formula que la estabilidad interior consiste en reenfocar los deseos externos. No obstante, se insiste en la necesidad de comprender que el microcosmos es igual que el macrocosmos, pues es, como vimos más arriba, la manera que permite conectar ambas realidades:

*KaṭhU* 4.10

*yad eveha tad amutra yad amutra tad anv iha |*  
*mṛtyoḥ sa mṛtyum āpnoti ya iha nāneva paśyati ||*

Lo que existe aquí, esto existe ahí; lo que existe ahí también existe después aquí.

De muerte en muerte va quien percibe [el mundo de] aquí como algo diverso<sup>610</sup>.

<sup>609</sup> Véase también el verso final *KaṭhU* 6.18.

<sup>610</sup> El segundo hemistiquio del verso se repite en el siguiente, que coincide con *BĀU* 4.4.19.

#### 4.7.7 La transmigración en la *Kaṭha-upaniṣad*

La verdadera respuesta a la tercera pregunta de Naciketas acerca del "gran tránsito"<sup>611</sup> sería, junto a la exposición del *adhyātmayoga*, una formulación de la doctrina de la transmigración de las almas. En los versos comentados hasta ahora hemos encontrado referencias a la transmigración, referencias que aluden a ella como un hecho y que la describen como un movimiento repetitivo del que hay que procurar escapar. Sin embargo, apenas se dan detalles más precisos, que describen cómo funciona este proceso.

A pesar de que se desarrolla una clara jerarquía de las partes espirituales del ser humano, no se precisa qué sucede con ellas al morir. El enfoque se centra en el proceso de percepción del mundo exterior y en la inversión de éste hacia el interior. Por tanto, en realidad sólo interesa el aspecto que describe su funcionamiento espiritual. Las partes espirituales del hombre, en el fondo, forman un continuo, que el hombre pendiente del mundo que le rodea ha desplegado hacia el exterior y que con la enseñanza del *yoga* se procura redirigir hacia el interior. No obstante, podemos asumir que la parte del ser humano más revelante para la doctrina de la transmigración es la *buddhi*. La razón, donde reside su sabiduría o ignorancia, es la que dirige la atención del hombre hacia metas externas o internas y el ciclo de la transmigración termina cuando se centra plenamente en el espíritu y se identifica plenamente con él.

La teoría del *karman* queda muy limitada, pues la idea que comienza a imponerse es la de que al hombre centrado en su espíritu no le afecta lo que ocurre en el mundo exterior. Así como hemos observado una especie de doble retribución en las *upaniṣads* más antiguas –la externa que deriva de los actos llevados a cabo y la interna, basada en los deseos del hombre, que influye en la siguiente vida–, podemos afirmar que en la *Kaṭha-upaniṣad* todo el interés se centra en el segundo aspecto, y éste tan sólo desde la comprensión de su funcionamiento. Según la formulación de la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, los actos revierten en el hombre en el Más Allá y su autor se vuelve bueno o malo de acuerdo con su comportamiento; en la *Kaṭha-upaniṣad* es la intención la que cuenta. Los deseos dirigidos hacia el mundo externo y la búsqueda de satisfacerlos distraen al hombre en su búsqueda de comprender su verdadera naturaleza, los actos en sí tienen sus consecuencias, pero tan sólo interesan secundariamente.

---

<sup>611</sup> *KaṭhU* 1.29.

El interés específico desarrollado en las enseñanzas de la *Kaṭha-upaniṣad*, en cualquier caso, no significa que las teorías anteriores del *karman* hayan quedado superadas. Es más, la idea de que existen dos aspectos que determinan la vida futura se mantiene, tal como observamos en el siguiente verso:

*KaṭhU 5.7*

*yonim anye prapadyante śarīratvāya dehinaḥ |*  
*sthāṇum anye 'nusaṃyanti yathā karma yathā śrutam ||*

Unos se dirigen hacia un vientre tomando un cuerpo adentrándose en la corporalidad, otros se integran en algo estable; según su actuación, según su conocimiento.

Este verso se limita a afirmar taxativamente que la vida futura está determinada tanto por el conocimiento como por los actos. De ellos depende si las almas vuelven a nacer de un vientre o si se integran en algo menos móvil. No se distingue entre las clases de seres animados ni sabemos qué implica exactamente integrarse en algo firme, aunque podamos suponer que se refiera a las plantas<sup>612</sup>.

El verso no aporta realmente nada nuevo frente a lo que ya se expresa en la *Bṛhadāraṇyaka*- o en la *Chāndogya-upaniṣad*; no obstante, al mencionar el *karman* y el conocimiento como los dos aspectos que son igualmente relevantes para la vida futura y si tenemos en cuenta las enseñanzas que se exponen en la *Kaṭha-upaniṣad*, parece que este verso se distancia de la idea, marcada por las teorías rituales, de que los actos son retribuidos en el Más Allá. Podemos resumir el concepto de transmigración en la *Kaṭha-upaniṣad* con las palabras de Halbfass<sup>613</sup>, quien la describe como

"einen prinzipiell unerfreulichen Zustand, den es zu überwinden gilt. Das Sein in der raumzeitlichen und zyklischen Welt und das ziellose Durchwandern verschiedener Lebensformen verlangen nach Erlösung in einem nichtzyklischen Bereich oder Seinsmodus, der an manchen Stellen als *brahmaloka* bezeichnet und später als Selbstidentifikation mit dem absoluten Brahman bzw. Ātman beschrieben wird".

<sup>612</sup> Schmithausen 1995, 66 n. 114.

<sup>613</sup> Halbfass 2000, 60.

Más arriba hemos mencionado que apenas se recogen versos literales de *upaniṣads* más antiguas en el primer *adhyāya* de la *Kaṭha-upaniṣad*. No obstante, se observa que la doctrina de la transmigración desempeña un papel esencial en la filosofía que se desarrolla en ella y, aunque no se trate de citas literales, encontramos imágenes muy similares a las que se describen en la segunda parte del *Yājñavalkyakāṇḍa*<sup>614</sup>. La cuestión, de dónde toma esta escuela del *Yajurveda negro* la doctrina, es difícil de solventar. De nuevo se abre todo un abanico de posibilidades, que tendremos que analizar en el capítulo correspondiente. Aquí me interesa señalar que una vez más la doctrina se inserta plenamente en la tradición brahmánica, de forma diferente a las doctrinas de Yājñavalkya, pues él la expone realmente, pero con una armonía y un encaje similar. Aún así podríamos reseñar que la *Kaṭha-upaniṣad* refleja cierta dosis de "propaganda brahmánica"<sup>615</sup>, pues en esta ocasión no es un *kṣatriya* el que instruye a un brahmán en la nueva enseñanza del *ātman*, como en *BĀU* y *ChU*; incluso una divinidad se ve obligada a compensar a un brahmán por no atenderle correctamente.

---

<sup>614</sup> Compárese, p. ej., la imagen de los mundos sin alegría en *KaṭhU* 1.3 y *BĀU* 4.4.11 o la oscuridad en la que se adentran aquéllos que se complacen en la erudición en *KaṭhU* 2.5 y *BĀU* 4.4.10.

<sup>615</sup> Rawson 1934, 62.

## 4.8 *Śvetāśvatara-upaniṣad*

### 4.8.1 *Sāṃkhya*

Antes de comenzar con el estudio de la *Śvetāśvatara-upaniṣad* conviene introducir, aunque sea tan sólo de manera somera, el concepto de *sāṃkhya*. El primer estudioso occidental en definir el término como un sistema filosófico en el que se observa una precisión en el cálculo de la enumeración de sus principios fue Colebrooke<sup>616</sup>. Hulin<sup>617</sup> añade que *sāṃkhya*, en sentido estricto, representa el pensamiento que trata de acercarse a la realidad por medio de una enumeración exacta y completa de las categorías denominadas *tattvas*. Edgerton<sup>618</sup> lo define como cualquier fórmula o verdad metafísica que se basa en el ideal de alcanzar la liberación, y que en concreto se refiere a la vía que busca la salvación por medio del conocimiento.

Esta última definición no podría ser más amplia, pues, sería en gran medida válida para la inmensa mayoría de los pasajes que hemos comentado hasta ahora. Sin embargo, nos previene de caer en la tentación de considerar algunos pasajes clave de la *Śvetāśvatara-upaniṣad* como reflejos de una doctrina que termina por establecerse como uno de los seis *darśanas* del *Vedānta* en una época posterior<sup>619</sup>. Al contrario de la disciplina espiritual ejercida por medio del *yoga*, que consiste en ejercicios meditativos reforzados en ocasiones por determinadas posturas, respiraciones, recitaciones y prácticas ascéticas, el *sāṃkhya* representa un método basado en la reflexión racional. En la *Śvetāśvatara-upaniṣad*, en todo caso, se presenta una vía que combina ambos elementos, como se expresa en el término *sāṃkhya-yoga-adhigamya*<sup>620</sup>.

Hulin<sup>621</sup> establece tres periodos: el de las especulaciones pre-*sāṃkhya*, que comienza con los himnos védicos y continúa hasta el cambio de era, la época del *sāṃkhya* dominado por el *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa (siglos IV/V d. C.) y sus comentarios, y el *sāṃkhya* tardío que se recoge en el *Sāṃkhyasūtra* (s. XIV) y textos relacionados. De la

<sup>616</sup> Colebrooke 1824, 19.

<sup>617</sup> Hulin 1978, 127.

<sup>618</sup> Edgerton 1924, 16, 32.

<sup>619</sup> Hauschild 1927, 80-93, en su crítica del autor del comentario medieval de esta *upaniṣad*, atribuido también a Śaṅkara, adopta probablemente una posición demasiado radical, al asumir que la *Śvetāśvatara-upaniṣad* recoge las enseñanzas del *sāṃkhya* supuestamente establecidas en una época anterior.

<sup>620</sup> *ŚvetU* 6.13. En consecuencia, habría que traducir el compuesto por "lo que se debe comprender por medio del razonamiento y del ejercicio espiritual" (Larson-Bhattacharya 1987, 6).

<sup>621</sup> Hulin 1978, 127-131.

época más antigua destaca los antecedentes del dualismo entre *puruṣa* (entendido como "espíritu") y *prakṛti* ("naturaleza") en las oposiciones *sat/asat*, orden/desorden, Uno/múltiple, luz/oscuridad, masculino/femenino. Además, recuerda la oposición microcosmos/macrosmos y las enumeraciones de los constituyentes del hombre y de sus contrapartidas cósmicas<sup>622</sup>. Tanto en el diálogo entre Yājñavalkya y Maitreyī (*BĀU* 4.5.12) como en el pasaje *BĀU* 1.4.1 se nombran la mayoría de los elementos que más tarde se incluyen en la lista de los principios. Sin embargo, Hulin tilda la idea de considerar que la ontología *sāṃkhya* estuviera ya elaborada antes del siglo V a. C. como una gran exageración, ya que todos estos elementos no formaban todavía una teoría coherente. Aún así, resalta que la doctrina *sāṃkhya* comienza a formularse a partir de la *Kaṭha-upaniṣad* y que se refuerza esta tendencia en la *Śvetāśvatara-upaniṣad*, donde ya se introducen varios términos con el significado que reciben en el *sāṃkhya* clásico como *prakṛti* y su sinónimo *pradhāna* ("tierra, materia, naturaleza", *ahaṃkāra* ("autoconsciencia") y *guṇa* ("constituyente"). Asimismo se observa que *puruṣa* pasa de implicar todo el "ser humano" a referirse esencialmente a su parte espiritual.

Larson y Bhattacharya<sup>623</sup> distinguen en su primer capítulo, dedicado a lo que ellos denominan *Proto-Sāṃkhya*, tres fases en las que el concepto de *sāṃkhya* se va definiendo poco a poco. La primera fase la relacionan con el valor adjetival del término que se puede traducir como "referente al número, enumeración o cálculo"; a ella pertenecerían las listas de términos que ya se insertan en un contexto cosmológico como las que se encuentran en *RV* 1.164, 10.90 o 10.129, en las enumeraciones de las partes del cuerpo en himnos del *Atharvaveda* o en los *brāhmaṇas*. En la segunda fase el término se caracteriza, según Larson y Bhattacharya, por su empleo como sustantivo masculino, que designa al que ordena los elementos y discrimina otros. El término aparece en esta época principalmente en contextos en los que la cosmología religiosa se combina con elementos de la meditación y con ejercicios espirituales, fundamentalmente entre los renunciantes y grupos monásticos jainas y budistas.

Uno de los pasajes que anticipan en cierta medida la evolución posterior es *ChU* 6.2-5 donde se insiste en el concepto de un ser primordial (*sat*) y sus tres manifestaciones: el fuego, asociado al color rojo y al habla; el agua, asociado al blanco y al aliento; y el alimento, asociado al negro y al intelecto. Esta diferenciación se parece a las secuencias

<sup>622</sup> Hulin cita como ejemplos *TU* 1.7 y *BĀU* 2.5.

<sup>623</sup> Larson-Bhattacharya 1987, 3-14.

simbólicas del himno *RV* 10.164 y refleja el proceso, que culmina en pasajes<sup>624</sup> en los que el simbolismo védico se compagina con el lenguaje propio del *sāṃkhya* y del *yoga*, y en los que se desarrolla el concepto de los tres *guṇas* ("hilos")<sup>625</sup> y otras nociones que comentaremos más adelante. En la *Kaṭha* y en la *Śvetāśvatara-upaniṣad*, así como en el *Mokṣadharmā*<sup>626</sup>, en la *Bhagavadgītā* o en el *Buddhacarita*, se integra la especulación cosmológica con las descripciones elaboradas que proceden del ámbito de la experiencia yóguica<sup>627</sup>. Finalmente, se establece, según Larson y Bhattacharya, una jerarquía de principios básicos que interactúan en el proceso cíclico de creación y disolución del cosmos, tal como se expone en los *purāṇas* más antiguos y en la *Manusmṛti*. El número de estos principios (*tattvas*) varía desde los diecisiete hasta los veinticinco<sup>628</sup>. En los textos, además, se refleja un interés por el simbolismo numérico<sup>629</sup>. El principio superior puede corresponder tanto al concepto upaniśádico de *brahman* o *ātman*, como al de *īśvara* ("Señor"), que es introducido en algunas *upaniṣads* más recientes. Pero además se refleja en estos textos una tendencia hacia una nueva forma de teísmo. Al ser abstracto y neutro de *brahman* se le atribuyen cada vez más características propias de una divinidad y se observa una vuelta al culto a una serie de divinidades que representan diferentes facetas suyas, lo que abre la puerta a la tercera vía hacia la liberación que se conoce como *bhakti* ("devoción" o "porción") y que trasciende la mera práctica ritual: el hombre se entrega a la divinidad y ésta le recompensa con su gracia (*prasāda*)<sup>630</sup>. En los comienzos de esta corriente filosófica no se marcan claramente las fronteras entre un sistema de pensamiento monista, teísta y una perspectiva dualista. No obstante, la *Śvetāśvatara-upaniṣad* refleja una visión del cosmos predominantemente monista y teísta.

A su vez, se reflexiona sobre las diferentes partes que conforman el ser humano, como la *buddhi* ("razón"), el *ahaṃkāra* ("autoconsciencia")<sup>631</sup>, el *manas* ("intelecto"),

<sup>624</sup> *ŚvetU* 4.5-7.

<sup>625</sup> Véase el siguiente apartado.

<sup>626</sup> *MBh* 12.

<sup>627</sup> Esta misma clase de especulación se encuentra también en la literatura médica como en la *Caraka-saṃhitā* o en la *Suśruta-saṃhitā*.

<sup>628</sup> Ya en *MS* 1.11.6 se citan diecisiete partes del ser humano: las cuatro extremidades, la cabeza, el cuello, el tronco (*ātman*), la voz y diez facultades vitales. En *MBh* 12.239 y 12.267.29 se enumeran diecisiete principios; en *MBh* 12.267.30 son veinte; en *MBh* 12.306, veinticuatro; y en *MBh* 12.298, veinticinco.

<sup>629</sup> *ŚvetU* 1.4-5; 6.3.

<sup>630</sup> La entrega total al culto a una divinidad<sup>630</sup>, que acaba por intervenir a favor de esta persona, no conduce, sin embargo, hacia la liberación final hasta que el individuo se rinda al culto del propio Kṛṣṇa (*BhG* 9.34). De esta forma, la *Bhagavadgītā* abre definitivamente la vía de la salvación a todos los miembros de la sociedad, ya que la mayoría de estas vías pueden ser emprendidas por todos.

<sup>631</sup> Sobre el concepto de este término, clave en el desarrollo del *sāṃkhya*, véase Buitenen 1957a. *Ahaṃkāra* se refiere al principio cosmogónico que proyecta la identidad hacia fuera y crea, así, el universo aparente. Sobre el origen del término, véase *BĀU* 1.4.1 y, más tarde, *MaitU* 6.6. Existe cierto paralelismo con la

*puruṣa* y *ātman* (en referencia al ser personal y cósmico), el *jīva* ("alma vital"), los *indriyāṇi* ("sentidos"), el *bhūtātman*, responsable de ordenar los cinco elementos (*bhūta*), los cinco capacidades de la acción (*karmendriya*) y los cinco objetivos para los sentidos (*viśaya*).

Tan sólo en una época posterior se emplea *sāṃkhya* como un término técnico que designa uno de los senderos (*darśana*) del *Vedānta*<sup>632</sup>. El mítico fundador de la escuela *sāṃkhya* es Kapila y se le atribuyen los tratados más antiguos, como el *Tattvasamāsa*<sup>633</sup> o el *Sāṃkhyapravacana*. No obstante, parece poco probable que el Kapila que se menciona en *ŚvetU* 5.2 se refiera al fundador del *sāṃkhya*, tal como defiende Hauschild<sup>634</sup>, quien, guiado por su acerba crítica de la posición del autor del comentario medieval de la *Śvetāśvatara-upaniṣad* atribuido a Śaṅkara y que se basa frecuentemente en el *Tattvasamāsa* para sus interpretaciones de algunos versos de la *upaniṣad*, considera que la *Śvetāśvatara-upaniṣad* recoge y refleja el proceso de formación de elementos, teorías pertenecientes al *yoga*, *Vedānta* y sobre todo al *sāṃkhya* que, según Hauschild, ya se había desarrollado previamente<sup>635</sup>. La existencia de un desarrollo del *sāṃkhya* previo a la composición de esta *upaniṣad* es negada por Müller<sup>636</sup>. Deussen<sup>637</sup> asume que el *sāṃkhya* ha surgido de esta obra y de otras de la misma época, lo que concuerda con la posición de Oldenberg<sup>638</sup>, quien la considera fruto de un "*sāṃkhya* preclásico", y la de Bhattacharya, mencionada más arriba.

---

formulación de *vāc*, que actúa como elemento femenino con el que se une el principio primordial (*ŚB* 6.5.3.7; *KāthB* 12.5; *BĀU* 1.2.1). Buitenen 1957a, 19 resume el origen del concepto en las *upaniṣads* más antiguas así: "at the beginning of creation a primordial being becomes conscious of himself, formulates himself, creates himself; these three distinctions do not really exist: consciousness-formulation-creation is actually one single process" (cf. *ChU* 6); y sigue: "the further creation is described in several ways: by copulation with a female partner who is split off by the creator and in whom we recognize a rudimentary *Vāc*; by tripartition; and/or by separating-out (*vyā-kṛ/vi-kṛ*) names and forms". Esta autocreación del creador se concibe como la penetración del creador en su creación que conforma su cuerpo. El término como tal se emplea por primera vez en *ChU* 7.15 y en la *Śvetāśvatara-upaniṣad* ya se emplea, según Buitenen 1957a, 22, como término técnico de acuerdo con las teorías del *sāṃkhya* clásico.

<sup>632</sup> Larson-Bhattacharya 1987, 9. El término *vedānta*, que también se menciona en *ŚvetU* 6.22, abarca, en principio, todas las enseñanzas basadas en los *Vedas*. Las enseñanzas que se exponen en la *Śvetāśvatara-upaniṣad* conforman la base del *advaitavedānta* desarrollado por Śaṅkara a finales del s. VIII y comienzos del s. IX d. C.

<sup>633</sup> Cf. el texto original y la traducción al alemán de Hauschild 1927, 94s.

<sup>634</sup> Hauschild 1927, 86-93. Deussen 1935, 291, al contrario, interpreta *kapila* como adjetivo ("rojo") y que se refiere al ser supremo; Müller 1884 asume que se trata de un personaje mítico y no del maestro histórico del *sāṃkhya* (cf. Garbe 1917, 47ss.), que no se puede identificar con *hiranyagarbha*, puesto que en el *Mahābhārata* se identifica el ṛṣi Kapila con el ṛṣi que proclamó el *sāṃkhya* (Böhtlingk 1897, 131s.).

<sup>635</sup> Hauschild 1927, 93s.

<sup>636</sup> Müller 1884.

<sup>637</sup> Deussen 1935, 288ss.

<sup>638</sup> Oldenberg 1915b.



### 4.8.2 La filosofía de la *Śvetāśvatara-upaniṣad*

*ŚvetU* 1.1

*kiṃ kāraṇaṃ brahma kutaḥ sma jātā jīvāma kena kva ca sampratiṣṭhāḥ |*

*adhiṣṭhitāḥ kena sukhetaṛeṣu vartāmahe brahmavido vyavasthām ||*

¿Cuál es la causa de *brahman*? ¿De qué hemos nacido nosotros? ¿Gracias a qué vivimos y en qué nos sustentamos?

¿Sometidos a quién nos movemos entre alegrías y penas hacia el lugar no determinado del conocedor de *brahman*?<sup>639</sup>

Con este verso programático, que resume las grandes dudas existenciales, comienza esta última *upaniṣad* que vamos a estudiar con más detenimiento. Como veremos, la respuesta a estas preguntas, que en realidad podrían pertenecer a cualquier *upaniṣad*, recuerda el imaginario de los himnos especulativos del *R̥gveda* y del *Atharvaveda*:

*ŚvetU* 1.2

*kālaḥ svabhāvo niyatir yadṛcchā bhūtāni yoniḥ puruṣeti cintyam |*

*saṃyoga eṣāṃ na tv ātmabhāvād ātmā hy anīśaḥ sukhaduḥkhaheṭoḥ ||*

¿Debemos considerar que es el tiempo, la propia disposición, el destino, la casualidad, los elementos, el útero o Puruṣa?

¿Es una conjunción de éstos? No, pues existe el *ātman*; pero ni siquiera el *ātman* es quien determina las alegrías y las penas.

No obstante, la conclusión que anticipa es que no es el Yo (*ātman*) quien determina la suerte que corre cada uno. En este verso se observa que nos estamos alejando considerablemente de la filosofía de las *upaniṣads* precedentes, en las que se exponía que el hombre forma su propio destino, determinado por sus actos, sus conocimientos o su grado de consciencia. La respuesta que ofrece la *Śvetāśvatara-upaniṣad* es que en realidad existe una única divinidad, que recibe diferentes nombres y

<sup>639</sup> En mi traducción he preferido interpretar *brahmavido* como genitivo singular y no como neutro plural (cf. Oberlies 1995, 78 n. 61). *Vyavasthām* presenta numerosos problemas de interpretación (cf. Oberlies 1995, 78s. n. 62), siguiendo a Oberlies lo considero un acusativo de dirección, aunque lo traduzca de manera diferente (cf. Oberlies 1995, 79 n. 63).

que toda percepción de una multiplicidad de seres se debe a los efectos provocados por *māyā*, la fuerza de la ilusión.

La *Śvetāśvatara-upaniṣad*, tal como se indica al final de la propia *upaniṣad*, se asocia a una de las escuelas del *Yajurveda negro*<sup>640</sup>. A pesar de que supuestamente fue inspirada al mítico Śvetāśvatara en su retiro y de que se la haya relacionado con círculos atharvánicos, Oberlies<sup>641</sup> demuestra con numerosos ejemplos que se integra plenamente en la tradición ritualista y que se observa una profunda conexión con el ritual del *agnicayana*<sup>642</sup>, por medio del cual el oferente (*yajamāna*) recorre el *devayāna* y alcanza la esfera celestial. En esta *upaniṣad*, conocida también como *Mantra-upaniṣad*, se encuentran y se combinan las principales enseñanzas de las *upaniṣads* con muchos de los elementos que hemos rastreado desde los himnos védicos. En ella, siguiendo la exposición de la *Kaṭha-upaniṣad*, se profundiza en las enseñanzas del *yoga* y del *sāṃkhya*, aunque su monismo<sup>643</sup>, teísmo e idealismo choquen con el dualismo, ateísmo y realismo de dicha filosofía que experimenta un importante desarrollo en la literatura posterior. Encontramos muchos elementos que nos indican que procede de un ambiente cercano a la tradición épica, ya que algunas ideas y determinados conceptos que se desarrollan en ella son más propias de la tradición épico-puránica que de la brahmánica. En este sentido, se observa una tendencia que culmina en la *Bhagavadgītā*: la fusión de la especulación védica con las teorías, imágenes y conceptos más cercanos a la tradición popular y a la épica.

En todo caso presenta cierta pureza doctrinal frente a las corrientes religiosas heterodoxas de la India que ya no se observa en otras obras contemporáneas o posteriores. En consecuencia, esta obra, calificada por Schrader<sup>644</sup> como *Eingangstor des Hinduismus*

<sup>640</sup> Witzel 1982-1983, 183 y n. 142, en su estudio de las diferentes escuelas védicas, distingue una *śvetāśvatara-śākhā*.

<sup>641</sup> Oberlies 1988.

<sup>642</sup> Oberlies 1988. Algo parecido ya se observa en la *Kaṭha-upaniṣad*; cf. Helfer 1968 y Bodewitz 1985. Oberlies 1988, 37 n. 13 llama la atención acerca del hecho de que, salvo en la *Bṛhadāranyaka-upaniṣad*, no se observa en ninguna de las *upaniṣads* que han surgido en el seno de las escuelas del *Yajurveda* una devaluación del sacrificio. Es más, las teorías de liberación se integran perfectamente en el ritualismo. No ocurre lo mismo en otras obras más o menos contemporáneas como *MuṇḍU* 1.2.7-11 o *PU* 1.9, donde sí se recoge la idea de que los que realizan ofrendas y sacrificios avanzan por el *pitṛyāna* hacia una nueva vida.

<sup>643</sup> Sobre este aspecto dice Hauschild 1927, 80: "Und wenn wir die späteren sektarischen Upaniṣads hier als nicht in Frage kommend ausnehmen, so ragt sie auch insofern über alle anderen derartigen philosophischen Traktate hervor, als in ihr wie sonst nirgends in den älteren Upaniṣads ein überaus großes Gewicht gelegt ist auf die Lehre von der Existenz eines Gottes, der mit den mannigfaltigsten Namen bezeichnet wird, die ihm teils im Anschluss an das Pantheon des Ṛgvedas, teils wohl auch unter dem Einfluss der mächtig aufstrebenden neuen Volksreligionen beigelegt werden".

<sup>644</sup> Schrader 1930, 1.

y por Bhandakar<sup>645</sup> como una obra que "se encuentra en la puerta de la escuela *bhakti*", representa uno de los escalones esenciales entre las *upaniṣads* más antiguas y el hinduismo, lo que justifica que con su estudio concluya esta sección dedicada a las *upaniṣads* védicas más antiguas.

La *upaniṣad* se subdivide en seis *adhyāyas*. La falta de coherencia métrica y el gran número de citas de otros textos<sup>646</sup> hace poco creíble que se trate de la obra de un sólo autor. Hauschild<sup>647</sup> propone para su fecha de composición una horquilla que abarca los siglos V-I a. C., inclinándose más hacia el final; Silburn<sup>648</sup> propone los siglos IV-III a. C. Oberlies<sup>649</sup>, en cambio, defiende que es incluso posterior a la *Bhagavadgītā*<sup>650</sup>, lo que le conduce a datarla, también por razones léxicas, entre el cambio de era y el siglo II d. C. Además, como ya hemos mencionado, se conserva un amplio comentario tradicionalmente atribuido a Śaṅkara<sup>651</sup>.

El *ātman* es el centro de toda consciencia (*ātmabhāvāt*)<sup>652</sup>; el embrión dorado (*hiranyagarbha*) y la divinidad son los elementos primordiales y primogénitos de la creación<sup>653</sup>, pues ésta es destruida periódicamente por la divinidad al final de cada *kalpa*<sup>654</sup> para surgir de nuevo de él<sup>655</sup>.

El dios universal responsable de la creación del mundo, de su conservación y de su destrucción<sup>656</sup>, así como de la liberación de los seres individuales atados a la materia<sup>657</sup> es el que recibe el nombre de Rudra o Śiva. El marcado carácter teísta de esta obra choca en principio con el creciente proceso de abstracción del concepto de divinidad que había culminado en la doctrina upaniśádica del *brahman*<sup>658</sup>. Rudra abarca a otras divinidades

<sup>645</sup> Bhandakar 1913, 110.

<sup>646</sup> Aproximadamente una cuarta parte de sus versos recogen citas de obras anteriores, también de la *Bhagavadgītā* (Oberlies 1988, 35). Encontramos un número considerable de citas de la *Kaṭha-upaniṣad* (*KaṭhU* 1.8, 9 y 12; 2.9; 3.4, 9 y 13; 5.7 y 8; 5.12-15; 6.6.19). Además, recoge críticas a otras escuelas en el primer y en el sexto *adhyāya*.

<sup>647</sup> Hauschild 1927, 71-79, donde resume y comenta detenidamente la discusión anterior.

<sup>648</sup> Silburn 1978.

<sup>649</sup> Oberlies 1995, 66ss.

<sup>650</sup> Véase también Smith 1954, 192; 1975, 319s., quien la data en la primera mitad del siglo II a. C. y asume, por razones métricas, que también es posterior a la *Muṇḍaka-upaniṣad*. Basham 1966, 406s. n. 49, tampoco encuentra razones para asumir que la *Śvetāśvatara-upaniṣad* fuera anterior a la *Bhagavadgītā*, sin embargo, en una obra posterior (Basham 1990, 82) asume que la *Bhagavadgītā* fuera algo posterior.

<sup>651</sup> Sobre la discusión acerca de la autoría de este comentario, véase Hauschild 1927, 64-71.

<sup>652</sup> *ŚvetU* 1.2.

<sup>653</sup> *ŚvetU* 3.4; 4.12 y 18; 5.2; 6.17 y 18.

<sup>654</sup> *ŚvetU* 3.2; 4.1, 11; 5.3; 6.3.

<sup>655</sup> *ŚvetU* 5.3; 6.4.

<sup>656</sup> *ŚvetU* 6.9.

<sup>657</sup> *ŚvetU* 3.20.

<sup>658</sup> No obstante, ya encontramos algunos indicios de esta tendencia hacia el teísmo en la *Kaṭha-upaniṣad*, donde se atribuye a Viṣṇu características propias de la divinidad suprema (*KaṭhU* 2.11 y 3.9). Además,

cosmogónicas como Viśvakarman<sup>659</sup>, Puruṣa<sup>660</sup>, Varuṇa<sup>661</sup> o una divinidad impulsora y estrechamente relacionada con el fuego celestial como Savitṛ<sup>662</sup>. A Rudra se le califica como nacido<sup>663</sup> y no nacido<sup>664</sup>. En *ŚvetU* 2.16<sup>665</sup>, se asocia con Puruṣa, Prajāpati y Agni. La asociación de Rudra y Agni, que ya fueron identificados desde antiguo<sup>666</sup>, se produce especialmente en el contexto del *agnicayana*. En los textos de las escuelas yajurvédicas, sin embargo, a pesar de cierto solapamiento entre ambas figuras<sup>667</sup>, Agni sigue conservando su papel central y diferenciado, y no es absorbido completamente por la figura de Rudra. En el relato cosmogónico que se basa en el himno *RV* 10.121 Rudra es presentado antes que el *hiranyagarbha*<sup>668</sup>. Algo similar ocurre con el himno *RV* 10.129 y los versos *ŚvetU* 4.18-21. Las cosmogonías de ambos himnos, a su vez, se habían fundido en cierta medida en *ŚB* 11.1.6.1-7, donde el *hiranyagarbha* nace de la marea (*salila*)<sup>669</sup>. Todo este imaginario se combina con la imagen del *haṃsa*, el gran ganso o pájaro que recorre sin problemas grandes distancias<sup>670</sup>, en el siguiente verso:

*ŚvetU* 6.15

*eko haṃso bhuvanasyāśya madhye sa evāgniḥ salile saṃniviṣṭaḥ |*

*tam eva viditvāti mṛtyum eti nānyaḥ panthā vidyate 'yanāya ||*

Él es el único, el ganso en medio de la existencia; él en realidad es el fuego integrado en las aguas saladas.

Tan sólo quien lo conoce supera a la muerte; no hay otro camino que recorrer para el conocedor.

---

como expone Oberlies 1988, 39ss., se observa cierta tendencia de identificar Viṣṇu con Agni, que, sin embargo, no es nueva (cf. *RV* 2.1.3; *TS* 4.7.1a). En la *Kaṭha-upaniṣad* se presentan dos explicaciones: por un lado, Agni es el vehículo que conduce al oferente al mundo de Viṣṇu; por otro lado, la identificación de ambos conlleva a que sea Viṣṇu mismo el que realiza esta tarea.

<sup>659</sup> *ŚvetU* 3.3 [= *RV* 10.81.3]; 4.17.

<sup>660</sup> *ŚvetU* 3.12-15.

<sup>661</sup> Oberlies 1988, 47s.

<sup>662</sup> *ŚvetU* 2.1-7. Recuérdese que Savitṛ destaca en los himnos védicos como el dios que impulsa el universo con la fuerza de la luz.

<sup>663</sup> *ŚvetU* 2.16.

<sup>664</sup> *ŚvetU* 4.21.

<sup>665</sup> Cf. *VS* 32.4.

<sup>666</sup> Cf. *RV* 2.1.6; 4.3.1; 8.72.3; *KS* 8.8; *MS* 1.6.6; *ŚB* 5.3.1.10.

<sup>667</sup> *TS* 2.2.2.3: *eṣā vā asya ghorā tanūr yād rudrās* ("Rudra es su [de Agni] figura aterradora"). El altar de Agni se convierte en Rudra en el momento en el que está terminado (*TS* 5.4.3.1).

<sup>668</sup> *ŚvetU* 4.12-13.

<sup>669</sup> Oberlies 1988, 44-47.

<sup>670</sup> En *TS* 5.4.10.1; 4.11.1; 7.6.1 y *KaṭhU* 5.2 el *haṃsa*, en cambio, es Agni, como en *RV* 1.164.52, 2.2.4.

La vía de aproximarse a la divinidad es la de reconocer que ella se oculta detrás de cada elemento, que uno mismo forma parte de ella. Uno de los caminos para alcanzar el estado en el que el Yo se integra de nuevo en ella sigue siendo el de la entrega personal. Sin embargo, el teísmo, que retoma muchos elementos de los himnos védicos, marca cada vez más esta forma de entregarse que ya no pasa necesariamente por el Yo, la concentración en el *ātman* interior, sino que se basa en el reconocimiento de esta divinidad, que se conoce también como *īśvara* o *īśa* ("Señor"), y, finalmente, en el culto a ella<sup>671</sup>. La diferencia esencial entre los dioses védicos y este dios es que a pesar de su personalización y de la insistencia en su papel de soberano, se caracteriza por ser incorpóreo, tanto en sentido físico como psíquico<sup>672</sup>. Como ya hemos mencionado en la introducción se prepara en la *Śvetāśvatara-upaniṣad* el terreno para el concepto de *bhakti* que pasa a significar "devoción" y que se establece como una vía más junto al *sāṃkhya* y al *yoga*, la vía del conocimiento y la vía de la concentración, a los que se añade en la *Bhagavadgītā* el *karmayoga*, la vía de la acción desinteresada<sup>673</sup>. Aparte del estrecho vínculo con el imaginario del *agnicayana*, se pueden observar una serie de elementos que aparentemente provienen de círculos más alejados de la tradición ritualista de los brahmanes, que se centran en el ejercicio del *yoga* y que parecen mucho más cercanos a la literatura épica<sup>674</sup>.

Según la cosmología que se expone en la *Śvetāśvatara-upaniṣad*, los tres principios primordiales son la materia (*prakṛti*), la identidad (*ātman*) y la divinidad o el Ser Supremo, que recibe diversos nombres<sup>675</sup>. La materia actúa como "objeto de deseo" (*bhogyā*), la identidad cuando se une a la materia se convierte en "el que experimenta" (*bhokṛt*)<sup>676</sup> y *brahman* o la divinidad actúa como "impulsor" (*preritṛ*)<sup>677</sup>. Esta trinidad, a su vez, recibe el nombre de *brahmacakra*<sup>678</sup> o de *brahman*<sup>679</sup>. De este *brahman* se

<sup>671</sup> Smith 1975, 318 explica el surgimiento de esta nueva forma de culto divino por una falta de atención a las emociones de los hombres que habían quedado degradadas a formas de materia que oscurecen el *jīva*; de manera que existía, según Smith, la necesidad de un teísmo emocional.

<sup>672</sup> *ŚvetU* 6.7-8.

<sup>673</sup> Según la *Bhagavadgītā* la liberación consiste en la renuncia a los frutos de la acción, sin dejar, por ello, de actuar. Lo que cuenta es el cumplimiento del deber (*dharma*) de cada uno (cf. *BhG* 2.31) y el que alcanza este estado de desapego actúa por encima del bien y del mal (*BhG* 2.47), y se libera del dolor por la vía del "yoga de la acción", que, aunque lleve al mismo destino final, es superior a la vía de la renuncia (*BhG* 5.2).

<sup>674</sup> Modi 1932, 68; Rao 1966, 299-304 y Oberlies 1995, 69.

<sup>675</sup> Los nombres o calificativos con los que se conoce la divinidad suprema son: *īśa*, *īśāna*, *īśvara*, *pati*, Hara, Rudra, Śiva y se identifica frecuentemente con Agni, Āditya, Vāyu, Savitr (Hauschild 1927, 83s.).

<sup>676</sup> Recuérdese que este término ya aparece en *KaṭhU* 3.4.

<sup>677</sup> *ŚvetU* 1.12.

<sup>678</sup> *ŚvetU* 1.6.

conciben dos estados, uno manifiesto (*vyakta*) y perecedero (*kṣara*) y otro trascendente (*avyakta*) e imperecedero (*akṣara*)<sup>680</sup>. En el primero el *ātman* está ligado a la materia desarrollada, de cuya unión surge el *jīva*; en el segundo presenta una especie de estado primordial en el que junto al *ātman* liberado y la materia sin desarrollar conforman la divinidad trascendente:

*ŚvetU* 1.8

*saṃyuktam etat kṣaram akṣaram ca vyaktāvyaktaṃ bharate viśvam īśaḥ |*  
*anīśaś cātmā badhyate bhokṣṛbhāvāj jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ ||*

Este conjunto, lo perecedero y lo imperecedero, lo desarrollado y lo no desarrollado, todo esto abarca el Señor (*īśa*)<sup>681</sup>.

Como "uno que experimenta" permanece atado el *ātman* que no es Señor; quien conoce a dios se libera de todas las ataduras.

Se libera de sus penas y de la continua alternancia de nacer y morir, quien reconoce a *brahman* como la unión del objeto, del sujeto y del elemento impulsor; y de esta manera ve cumplidos sus deseos:

*ŚvetU* 1.11

*jñātvā devaṃ sarvapāśāpahāniḥ kṣīṇaiḥ kleśair janmamṛtyuprahāniḥ |*  
*tasyābhidyānāt tṛṣyaṃ dehabhede viśvaiśvaryaṃ kevala āptakāmaḥ ||*

Al conocer a Dios [logra] el abandono de toda atadura; con sus aflicciones desactivadas, el cese de nacimiento y muerte.

A partir de la concentración en éste, en tercer lugar<sup>682</sup>, en [el momento de] la destrucción de su figura<sup>683</sup>, alcanza el poder señorial el puro que ha satisfecho sus deseos.

<sup>679</sup> *ŚvetU* 1.7, 9. Nótese la doble designación de *brahman* como una de las tres partes o como el ser que comprende las tres (Oldenberg 1923a, 238; Oberlies 1995, 75s.).

<sup>680</sup> Esta idea ya se parece implicar en *BĀU* 2.3.1-6 (cf. también *MaitU* 6.3), donde se afirma que *brahman* tiene dos formas, una sólida (*mūrta*) y otra que no lo es (*amūrta*). Recuérdese también la imagen de la doble manifestación de *Puruṣa* en *RV* 10.90.2 (cf. *ŚvetU* 3.15; Oberlies 1988, 56). Buitenen 1959 en su estudio del concepto de *akṣara* muestra que tanto el significado de "sílabas" como el del nombre de la causa primordial guardan una relación más profunda de la que se observa a primera vista. Como medida de expresión más reducida que conserva una eficacia inherente se confirma como la unidad básica de toda formulación. Por tanto, es la expresión mínima en la que se basa la palabra sagrada con la que se crea el universo. La sílaba todavía no pronunciada representa la "nada" y la expresión mínima que abarca lo absoluto es la sílaba *om*. Buitenen supone que por atracción de género con los conceptos de creador, *puruṣa* o *ātman* adquiere cada vez más un valor adjetival, en este caso masculino. La reinterpretación de *akṣara* como un término derivado de *kṣar-* con *a-* privativa con el significado de "imperecedero", lo ha salvado, según Buitenen, de caer en el olvido en los círculos filosóficos; cf. Buitenen 1959, 186s.

<sup>681</sup> Oberlies 1995, 86 n. 106 interpreta que *etat* aquí sólo se refiere a la parte material de *brahman*, ya que los adjetivos se caracterizan normalmente los estados de la materia (*prakṛti*).

La liberación final, sin embargo, no deja de considerarse como un acto cognitivo:

ŚvetU 6.13cd

*tat kārāṇaṃ sām̐khyayogādhigamyam jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ ||*

Quien avanzando por la vía del *sām̐khya* y del *yoga* comprende que la causa es Dios se libera de todas sus ataduras.

El que comprende en su corazón que Śiva es el responsable de todo surgimiento y de toda destrucción, que es el causante de las partes (*kalās*)<sup>684</sup> que conforman el ser humano, el que conoce a *brahman* y se entrega completamente a él, se libera del útero (*yonimuktāḥ*)<sup>685</sup>.

La ignorancia ata "al que experimenta"; quien llega a conocer a *brahman*, se libera de todas sus ataduras<sup>686</sup>. No obstante, uno también puede alcanzar este estado sin conocer a Dios, a través de la identificación meditativa con el triple altar del fuego<sup>687</sup> y tras alcanzar un estado de paz y pureza interior:

ŚvetU 6.19-20

*niṣkalaṃ niṣkriyaṃ śāntaṃ niravadyaṃ nirañjanam |*

*amṛtasya paraṃ setuṃ dagdhendhanam ivāṇalam ||*

[Él es] indivisible, libre de actividad, apaciguado, libre de tacha, libre de impurezas<sup>688</sup>, el dique supremo de la inmortalidad, como un fuego cuando se ha consumido su combustible.

*yadā carmavad ākāśaṃ veṣṭayiṣyanti mānavāḥ |*

*tadā devaṃ avijñāya duḥkhasyānto bhaviṣyati ||*

Cuando los hombres lleguen a cubrirse del espacio etéreo como una piel,

<sup>682</sup> El primer nivel es la transmigración por el *pitṛyāna*; el segundo, la liberación por el *devayāna*.

<sup>683</sup> Es decir, en el momento de su muerte.

<sup>684</sup> Oberlies 1998b, 108s. acepta la posibilidad de que *kalās* ya se emplee aquí como término técnico, tal como se presentan en los textos *pāśupata*, que se refiere a los *kāraṇas* (la parte psíquica: el tripartito *antaḥkaraṇa* y los 10 *indriyas*) y los *kāryas* (los cinco *tanmātras* y los cinco elementos que conforman el cuerpo); de modo que *kālas* abarcaría las veintitrés formas evolutivas de la materia primordial.

<sup>685</sup> ŚvetU 1.7.

<sup>686</sup> ŚvetU 1.8.

<sup>687</sup> Oberlies 1988, 53s. La visión de meditativa del fuego es una continuación de antiguas prácticas meditativas védicas (RV 6.9.5-6); cf. Kuiper 1964-1965, 123ss.

<sup>688</sup> Oberlies 1998b, 122 n. 296 advierte de que en las *upaniṣads* antiguas esta palabra tan sólo se recoge en *MuṇḍU* 3.1.3, donde se refiere al ser humano (*puruṣa*) liberado.

entonces uno podrá alcanzar el final del sufrimiento [incluso] sin conocer a Dios<sup>689</sup>.

Para llegar a comprender toda la enseñanza de la *Śvetāśvatara-upaniṣad* es necesario haber alcanzado un estado de paz, haber engendrado un hijo, haberse convertido en alumno<sup>690</sup> y adoptar una actitud de entrega incondicional tanto hacia Dios como hacia su maestro:

*ŚvetU* 6.23ab

*yasya deve parā bhaktir yathā deve tathā gurau |*

Aquél cuya entrega a Dios es la más profunda; tal como [se entrega] a Dios así también [debe entregarse] a su maestro (*guru*).

En este verso se menciona uno de los conceptos centrales del hinduismo: la *bhakti*<sup>691</sup>, como un sentimiento de entrega a la divinidad y al maestro, que ya se vislumbra en la *Kaṭha-upaniṣad*, que se intensifica en las más recientes de las *upaniṣads* más antiguas y que culmina en la *Bhagavadgītā*. Sin embargo, no se trata de una actitud realmente nueva, pues en el fondo recoge el sentimiento de *śraddhā* que antes se depositaba en los dioses y en los brahmanes. La novedad es que el concepto de una divinidad abstracta y universal adquiere rasgos personalizados; por ello, a pesar de toda la problemática que esto implique, traduzco *deva* en este caso como Dios con mayúscula.

El teísmo del que se observan los primeros indicios en la *Kaṭha-upaniṣad* y que brota con fuerza en la *Śvetāśvatara-upaniṣad* es diferente al que se refleja en los himnos védicos, ya que el intenso proceso de abstracción de la divinidad que podemos observar en las primeras *upaniṣads*, ha dejado sus huellas. En estos textos más tardíos se trata de una personificación de la divinidad suprema, que de esta manera es susceptible de recibir un culto. La vía de la *bhakti* se basa en el culto personal y en la entrega a una divinidad concreta para que esta actúe a su favor y lo conduzca hacia la salvación. A partir del hinduismo clásico vuelven a brotar una larga lista de divinidades a las que se rinde un culto personalizado. No obstante, la liberación de las reencarnaciones se ha convertido en la meta fundamental y la vía del conocimiento, desarrollado en las escuelas *sāṃkhya*s, y

<sup>689</sup> Deussen 1935, 310 n. 1 observa en este verso una tendencia a buscar una vía de liberación de los sufrimientos que no depende de una visión teológica y que se recoge, según él, más tarde en el budismo.

<sup>690</sup> *ŚvetU* 6.22.

<sup>691</sup> *Bhakti* en los textos más antiguos significa "parte" (cf. *AB* 7.4.1; *JB* 2.240); la primera vez que Köhler 1973, 57s. distingue el significado de "(liebende) Hingabe" es en este verso de la *Śvetāśvatara-upaniṣad*.



la de las prácticas yóguicas se confirman como las principales vías hacia la liberación que concluye con la integración plena en Ser Universal.

Uno de los elementos que nos impiden considerar la *Śvetāśvatara-upaniṣad* como una obra *sāṃkhya*, sin más, es precisamente el monismo tan marcado que choca con el dualismo del *sāṃkhya* clásico. La solución que se ofrece frente a este problema es la de considerar el mundo material (*prakṛti*) como un mundo ilusorio (*māyā*)<sup>692</sup>. El hecho de interpretar toda diversidad como un efecto provocado por el poder de la ilusión anula el conflicto entre el dualismo *sāṃkhya* y la doctrina del *brahman* como principio universal. Esto afecta también al número de almas o espíritus, puesto que la percepción de una pluralidad de seres se debe a un reflejo producido por *māyā*.

#### 4.8.3 *Māyā*, el mundo ilusorio

Quizá uno de los cambios más radicales que se introduce gradualmente en la filosofía upaniṣádica y que se presenta en la *Śvetāśvatara-upaniṣad* como una doctrina plenamente establecida es la visión del mundo como una ilusión (*māyā*) creada por el gran ilusionista (*māyīn*)<sup>693</sup> y dirigido por los tres *guṇas* ("hilos"), los tres constituyentes que lo conforman<sup>694</sup>. En los siguientes versos se proclama que todo lo que representaba el mundo real para los poetas de los himnos védicos y de sus comentaristas es, en realidad, un espejismo provocado por el gran poder de la ilusión<sup>695</sup>:

*ŚvetU* 4.9-10

*chandāṃsi yajñāḥ kratavo vratāni bhūtaṃ bhavyaṃ yac ca vedā vadanti |*  
*asmān māyī sṛjate viśvam etat tasmīṃś cānyo māyayā saṃniruddhaḥ ||*

Los metros, sacrificios, ritos, las prácticas religiosas, el pasado, el futuro y lo que proclaman los *Vedas*,

él, el ilusionista, efunde todo esto en lo que el otro por el poder de la ilusión se encuentra atrapado.

<sup>692</sup> Hauschild 1927, 90. Hopkins 1901, 386 resalta que el gran valor de esta *upaniṣad* reside en demostrar que en el momento en el que se introduce por primera vez formalmente la teoría acerca de *māyā* el *sāṃkhya* antiguo ya ha pasado al estado de teísmo del *sāṃkhya-yoga*.

<sup>693</sup> *ŚvetU* 4.9-10; cf. también 1.10. Una idea similar ya se expresa en *BĀU* 4.4.19 y *KāthU* 4.10-11.

<sup>694</sup> *ŚvetU* 1.4; 5.7; 6.10 y 16.

<sup>695</sup> Compárese este concepto de *māyā* con el que tiene en los himnos védicos más antiguos (§ 2.7.2, en especial, n. 187).

*māyāṃ tu prakṛtiṃ vidyān māyinaṃ tu maheśvaraṃ |*  
*tasyāvayavabhūtais tu vyāptaṃ sarvaṃ idaṃ jagat ||*

Uno debe reconocer la materia como una ilusión, como ilusionista al gran Señor;  
 todo este universo está formado por partículas suyas.

El dualismo entre el ilusionista que crea el mundo de la apariencia y el otro que es atrapado por él queda integrado plenamente en una visión monista del universo en el segundo verso<sup>696</sup>.

En esta imagen, que se presenta como un resultado coherente de la filosofía de las *upaniṣads* y que se convierte en una de las concepciones centrales del hinduismo, se refleja un proceso de cambio de actitud ante la vida, que parte del gran apego a la vida en los himnos védicos y que desemboca en una valoración esencialmente negativa de la vida a partir del hinduismo clásico. No obstante, conviene insistir en señalar que apenas encontramos indicios de una actitud pesimista frente a la vida en las *upaniṣads* más antiguas y que es muy probable que su auge se deba a la creciente influencia de otras corrientes religiosas o filosóficas como las de las sectas ascéticas, del jainismo o del budismo.

#### 4.8.4 Los *guṇas*

Es probable que en la *Śvetāśvatara-upaniṣad* ya se haya desarrollado el concepto, que ya se prepara en algunos pasajes anteriores<sup>697</sup>, de los tres *guṇas*, conocidos generalmente como *sattva*, *rajas* y *tamas* y que se distinguen por los tres colores, rojo, blanco y negro:

*ŚvetU 4.5*<sup>698</sup>  
*ajām ekāṃ lohitaśuklakṛṣṇāṃ bahvīḥ prajāḥ sṛjamānām sarūpāḥ |*  
*ajo hy eko juṣamāṇo 'nuśete jahāty enām bhuktabhogām ajo 'nyah ||*

<sup>696</sup> Johnston 1937, 27 y Silburn 1978, 66 han planteado que en el caso del segundo verso se trata de una interpolación posterior (cf. Oberlies 1988, 36 y 1998b, 84 n. 37).

<sup>697</sup> Los pasajes clave considerados antecedentes de los *guṇas* son *AV* 10.8.43, *ChU* 6.1.2-4 y *ŚvetU* 4.5. Buitenen 1957b, 88-94 y Hulin 1978 asumen también una influencia de aspectos cosmológicos como la distribución en tres espacios o del tiempo en tres estaciones (las épocas de calor, de monzón y de cosecha).

<sup>698</sup> Este verso es recogido también en *MNU* 209s.

A una sola cabra [[no nacida] (*ajā*)<sup>699</sup> de color rojo, blanco y negro, que alumbra a numerosos descendientes de semblanzas semejantes  
un solo macho cabrío [[no nacido] (*aja*) cubre, ardiendo por pasión; como otro macho cabrío [[no nacido] la abandona después de haber disfrutado sus encantos.

Este verso hace referencia al espíritu que ardiendo de deseo se une a la materia. En cambio los tres colores aluden, según la mayoría de los comentaristas<sup>700</sup>, a sus tres constituyentes, los *guṇas*<sup>701</sup>.

Buitenen 1956, en el estudio basado en su reconstrucción de un único pasaje a partir de dos textos conservados del *Mokṣadharmā*<sup>702</sup> que pertenecen a su estrato más antiguo, expone que la *buddhi*, surgida de *puruṣa* y controlada por él, existe en tres estados de evolución a los que trasciende a la vez. Cuando la *buddhi* es influenciada por el poder de *rajas*, surge, como su primera manifestación, el *manas*; cuando entra en contacto con los diferentes elementos de la materia surgen de ella los cinco sentidos (*indriyāṇi*); de forma que *rajas* sería el elemento que influye en un principio más elevado y que lo transforma en tres "estados de existencia" (*bhāvas*): *manas*, *indriyāṇi* y los elementos. *Manas* es un *vikāra* ("alteración") de *buddhi*; de modo que *rajas* actuaría como una fuerza evolutiva y no como una cualidad psíquica de la *buddhi*<sup>703</sup>, tal como defiende Johnston<sup>704</sup>. Buitenen concluye que el concepto más antiguo de *guṇas* está estrechamente relacionado con los tres estados (*bhāvas*) provocados por la actuación de *rajas*. También en la segunda parte de otro fascículo de su estudio<sup>705</sup> insiste en que el proceso de formación de los tres estados es horizontal y no vertical; es decir, que los elementos no surgen de los sentidos, sino que los tres estados son el resultado de la actuación de una fuerza sobre la *buddhi*. La única fuerza que se nombra explícitamente es

<sup>699</sup> Por el juego de palabras y el doble significado de *ajā* y *aja* presento la segunda traducción entre corchetes.

<sup>700</sup> Oberlies 1998b, 106 n. 20 recuerda que este pasaje se discute en todos los trabajos sobre *sāṃkhya* ya que se asumió, seguramente por una datación demasiado temprana, que este verso constituía el primer pasaje en el que *guṇa* se emplea como término técnico de "constituyente" de la materia (cf. Tuxen 1911, 42; Keith 1949, 11s. y Chakravarti 1975, 12).

<sup>701</sup> En el comentario atribuido a Śaṅkara se afirma que el concepto de los tres *guṇas* ya se desarrolla en *ChU* 6.4.1, concretamente en el pasaje donde se afirma que el ser primordial (*sat*) produce la llama (*tejas*), las aguas (*āpas*) y el alimento (*anna*) que corresponden respectivamente a las formas (*rūpāṇi*) rojas, blancas y negras del universo. Buitenen 1957b, 91ss., en cambio, interpreta que el pasaje hace referencia a la sucesión de las estaciones y duda de la asociación de los tres colores con los tres *guṇas* en este contexto temprano.

<sup>702</sup> *MBh* 12.187.24 y 12.240.1.

<sup>703</sup> Cf. también *MBh* 12.206.

<sup>704</sup> Johnston 1937, 31s. asume que tienen su origen en el concepto de *bhāvas* y defiende que éste término constituye el nombre más antiguo para referirse a los tres *guṇas*, cuya función original consiste, según Johnston, en actuar como cualidades psicológicas y morales.

<sup>705</sup> Buitenen 1957a, 22.

*rajas*<sup>706</sup>, la responsable de transformar la *buddhi* en los sentidos, no obstante, se asume que *sattva* es la fuerza responsable de formar el *manas*, mientras que el elemento responsable de formar los elementos es *tamas*, la fuerza de la oscuridad que actúa en sentido opuesto a los principios de *tapas* ("ardor") o  *jyotis* ("luz")<sup>707</sup>. Según Buitenen, parece que en la época antigua se empleaba *buddhi* más o menos como sinónimo de *sattva*, aunque su significado se diferencie claramente del concepto del primero de los *guṇas*, que aparece relativamente tarde<sup>708</sup>.

*Sattva*, sin embargo, se traduce generalmente como "bondad", lo que implica que deriva del adjetivo *sat* ("bueno") y no del participio del verbo *as-* ("ser"). Según Buitenen<sup>709</sup>, *sat-tva* representa la condición que convierte al espíritu en un ser concreto y se refiere a una entidad concreta que "existe", a un espíritu encarnado en un cuerpo, a un *puruṣa* o un *kṣetrajña* ("el que conoce el campo") y advierte del peligro de considerarlo meramente como un "ser" abstracto<sup>710</sup>. Buitenen es cauto a la hora de relacionar los tres colores con los tres espacios y los tres *guṇas*<sup>711</sup>. Finalmente establece que *sattva* corresponde a la contrapartida material del alma encarnada *kṣetrajña*, a la *buddhi* o uno de sus *bhāvas*; en un momento posterior se ha asociado a un estado de bienestar que equivale a la liberación y finalmente a uno de los tres *guṇas*<sup>712</sup>. Por tanto, la gran diversidad de sus funciones y significados se debe a un largo proceso de ajustes y reajustes terminológicos y doctrinales<sup>713</sup>, y su asociación con *rajas* ("atmósfera"<sup>714</sup>) y *tamas* ("oscuridad")<sup>715</sup> correspondería a un proceso no homogéneo entre los textos<sup>716</sup>.

<sup>706</sup> Cf. también Senart 1915.

<sup>707</sup> Buitenen 1957b, 106.

<sup>708</sup> Buitenen 1957b, 88.

<sup>709</sup> Buitenen 1957b, 104.

<sup>710</sup> Para apoyar su argumentación remite a *RV* 10.129 donde *sat*, según su interpretación, es el producto de *asat* que correspondería a lo que "todavía no es" y no al "no-ser".

<sup>711</sup> Buitenen 1957b, 94s.

<sup>712</sup> Recuérdese que en *KaṭhU* 6.7 se afirma que detrás de los sentidos se encuentra *manas*; detrás de *manas*, *sattva*; detrás de *sattva*, el "gran *ātman*"; y finalmente detrás del "gran *ātman*", el que no se ha manifestado. La jerarquía establecida en *BhG* 3.42 es: *indriyāṇi* < *manas* < *buddhi* < *ātman*.

<sup>713</sup> Buitenen 1957b, 102.

<sup>714</sup> Senart 1915; Buitenen 1957b, 92s. cita a Burrow 1948, quien distingue dos homónimos; uno con el significado de "espacio, extensión, espacio intermedio, cielo", formado a partir de *raj-* ("estirar, extender") – cf. *RV* 7.100.5; *BĀU* 5.14.3; 6.3.6; *MNU* 5.8, 12 y *MBh* 12.203.34–, y otro cuyo significado es el de "polvo, suciedad", que derivaría de *raj-/lag-* ("pegarse a"); el *guṇa* estaría relacionado con el segundo.

<sup>715</sup> El concepto primordial de *tamas* es el de la noche del vacío del que surge el universo. En *MaitU* 5.2 se pretende relacionar este *tamas* con el tercero de los *guṇas*, pero Buitenen 1957b, 94 considera el argumento demasiado forzado. Tampoco acepta la equivalencia de *sattva* con *tejas*, insinuada por Senart 1925, 287 y aceptada por Przyluski 1931, quien, además, relaciona los tres *guṇas* con los tres espacios.

<sup>716</sup> Es posible que *AV* 10.8.43 se refiera a los precursores de *sattva*, *rajas* y *tamas*.

#### 4.8.5 La práctica del *yoga*

A pesar de la cercanía del imaginario que se desarrolla en esta *upaniṣad* con el contexto del ritual de la construcción del altar del fuego, no conviene olvidar que se trata de una obra que con toda probabilidad ha surgido en círculos de renunciantes. En consecuencia, no es sorprendente que, aparte de una exposición teórica de las diferentes enseñanzas, encontremos también pasajes en los que se describe con cierto detalle en qué consiste la práctica del *yoga* y cómo se ha de llevar a cabo.

En *ŚvetU* 2.8-15 se indica que el practicante debe mantener las tres secciones de su cuerpo<sup>717</sup> erigidas y al mismo tiempo dirigir mentalmente todos sus sentidos hacia su corazón. A continuación se describen los movimientos y los ejercicios respiratorios que se deben realizar, manteniendo siempre su mente bajo control. Además, se insiste en que estos ejercicios se deberían practicar en un lugar apacible y limpio, resguardado del viento, alejado de gravilla, arena y del fuego, y cerca de alguna corriente silenciosa de agua. Las apariciones visionarias de niebla, humo, el sol, viento, fuego, destellos y otros elementos en estas circunstancias allanan el camino hacia la "manifestación en *brahman*" (*brahmaṇy abhivyakti*). Por medio de estos ejercicios el hombre fortalece su cuerpo:

*ŚvetU* 2.12

*pr̥thvyāpyatejo'nilakhe samutthite pañcātmake yogagūṇe pravṛtte |*  
*na tasya rogo na jarā na mṛtyuḥ prāptasya yogāgnimayaṃ śarīram ||*

En el [cuerpo] compuesto de materia (*pr̥thivī*), agua, llama (*tejas*), aire (*anila*) y éter (*kha*), en el ejercido en esta forma de quintuple yoga; no existe enfermedad, vejez ni muerte para aquél cuyo cuerpo está formado por el fuego del yoga.

#### 4.8.6 El concepto de *jīva* y la transmigración

El concepto de *jīva* se convierte en el jainismo en el término central que designa el alma o espíritu del hombre<sup>718</sup>; en la literatura védica, en cambio, es complicado de

<sup>717</sup> Se refiere probablemente a la cabeza, el cuello y el tórax (cf. *BhG* 6.1; 1998, 619).

<sup>718</sup> Pániker 2001, 381-385 y Pániker 2011.

definir<sup>719</sup>. Johnston<sup>720</sup> lo define como el principio animador similar a *prāṇa*; lo que implica que no es lo mismo que *ātman* o *kṣetrajña* ni es idéntico con lo *avyakta*, aunque está estrechamente relacionado con éstos. *Jīva* se menciona tan sólo una vez en la *Kaṭha-upaniṣad*<sup>721</sup> y Johnston identifica este *jīva ātman* con el *mahān ātman*, el conductor del carro que representa el individuo<sup>722</sup>. En cambio, reconoce que en el pasaje que comentaremos a continuación el concepto de *jīva* y su correspondencia con otros conceptos es menos evidente. No obstante, lo define como el principio animador del ser humano.

En el segundo hemistiquio del noveno verso se encuentra la clave que indica que toda la descripción que se recoge a continuación define el *jīva*:

*ŚvetU* 5.7-12

*guṇānvayo yaḥ phalakarmakartā kṛtasya tasyaiva sa copabhoktā |*  
*sa viśvarūpas triguṇas trivartmā prāṇādhipaḥ saṃcarati svakarmabhiḥ ||*

[7] Quien, formado a partir de los *guṇas*, realiza actos que proporcionan frutos, ese experimenta precisamente lo que ha causado.

El que adopta todo tipo de figuras, formado a partir de los tres *guṇas*, quien controla los *prāṇas*, recorre el triple camino conforme a sus propios actos.

*aṅguṣṭhamātro ravitulyarūpaḥ saṃkalpāhaṃkārasamanvito yaḥ |*  
*buddher guṇenātmaguṇena caiva ārāgramātro hy aparō 'pi dṛṣṭaḥ ||*

[8] Él es tan grande como el pulgar o de la apariencia del sol, cuando es asociado a la determinación (*saṃkalpa*) y la autoconsciencia (*ahaṃkāra*); a su vez, es distinguido de acuerdo al *guṇa* de su razón (*buddhi*)<sup>723</sup> y al *guṇa* de su *ātman*<sup>724</sup>, que no es más grande que la punta de un puntero.

*vālāgraśatabhāgasya śatadhā kalpitasya ca |*  
*bhāgo jīvaḥ sa vijñeyaḥ sa cānantyāya kalpate ||*

[9] De una centésima parte de la punta de un cabello partida cien veces se debe considerar el tamaño del *jīva* que también forma parte de la eternidad.

<sup>719</sup> *Jīva* se emplea ya en *RV* 1.113.16; 1.140.8 (§ 2.8.8.2); y, más tarde en *ChU* 6.3.2 y 6.11.1.

<sup>720</sup> Johnston 1937, 44-50, 58-61.

<sup>721</sup> *KaṭhU* 4.5.

<sup>722</sup> Sobre el concepto de *jīvātaman*, véase Hanefeld 1976, 161ss.

<sup>723</sup> Según Oberlies 1998b, 103 n.158 se emplea aquí *guṇa* para referirse, como en *MBh* 12.231.15b; 267.28b y 321.38b, a los sentidos (*indriyāṇi*).

<sup>724</sup> Oberlies 1998b, 103 identifica *ātmaguṇa* con el *mahān ātman*.

*naiva strī na pumān eṣa na caivāyaṃ napuṃsakah |*

*yad-yac charīram ādatte tena-tena sa yujyate ||*

[10] No es masculino ni femenino, ni siquiera es neutro;  
sea como fuere el cuerpo al que se une, a éste se adapta.

*saṃkalpanasparśanadr̥ṣṭīhomair grāsāmbuvṛṣṭyā cātmavivṛddhijanma |*

*karmānugāny anukramena dehī sthāneṣu rūpāny abhisamprapadyate ||*

[11] De acuerdo a sus libaciones de determinación, de práctica y de percepción, por medio de comida, bebida y lluvia, así es su nacimiento y el crecimiento de su persona (*ātman*)<sup>725</sup>.

El ser vivo (*dehin*)<sup>726</sup> en su recorrido, en sus sucesivas existencias se adentra en figuras que corresponden a su comportamiento.

*sthūlāni sūkṣmāṇi bahūni caiva rūpāṇi dehī svaguṇair vṛṇoti |*

*kriyāguṇair ātmaguṇaiś ca teṣāṃ saṃyogahetur aparo 'pi dr̥ṣṭaḥ ||*

[12] Gruesas y finas son las muchas figuras que adopta el ser vivo, según sus constituyentes (*guṇas*).

A su vez, es percibido conforme a las cualidades de su actuación y conforme a las cualidades de su *ātman*, el impulso del conjunto de éstas.

El *jīva* abarca la razón (*buddhi*), tiene la capacidad de la autoconsciencia (*ahaṃkāra*) y de ella parte la determinación (*saṃkalpa*)<sup>727</sup>. Su tamaño varía según la figura a la que se asocia<sup>728</sup>. Además, determina los actos y sufre sus consecuencias, abarca desde lo diminuto hasta lo gigantesco, cambia de sexo dependiendo del cuerpo, como principio vital da vida al cuerpo y controla las demás facultades espirituales del ser humano como el *manas* ("intelecto") y los *indriyāṇi* ("sentidos"). En última instancia, cuando se desprende de todos los elementos y capacidades, el *jīva*, que no es ni masculino ni femenino ni neutro<sup>729</sup>, puede formar parte de la eternidad y, por tanto, de *brahman*. A pesar de las reticencias de Johnston de reconocer en *jīva* una clase de alma y su insistencia en clasificarlo como un principio animador, creo que este pasaje ofrece pocas dudas de que se trata precisamente del alma del ser humano, si concebimos alma como el

<sup>725</sup> Aquí se alude claramente a la *pañcāgnividyā*.

<sup>726</sup> Johnston 1937, 47 califica *dehin* como un sinónimo de *ātman*, aunque admite que en *KaṭhU* 5.4 y 7 se emplea como sinónimo de *jīva ātman*.

<sup>727</sup> Oberlies 1998b, 102 n. 157 recuerda que *saṃkalpa* es una característica del pensamiento (*manas*).

<sup>728</sup> La idea de que el alma se adapta al cuerpo ya se expresa en *ŚvetU* 3.20 (cf. Oberlies 1996, 152 n. 154). Para un estudio de su tamaño, véase Jacobi 1931.

<sup>729</sup> Esta idea ya se expresa en *ŚB* 5.5.4.35.

principio espiritual que rodea el Yo inalterable y que abarca todas las características que conserva y que acompañan a este Yo de una vida a otra<sup>730</sup>. Por tanto, es más que un principio animador similar al *prāṇa* que, después de morir su portador, se disuelve en su elemento originario, pues recoge todas las características individuales del ser humano. En este sentido parece justificado identificarlo con el concepto de *mahān ātman*<sup>731</sup>.

La mención de los "actos que producen frutos" y la afirmación de que son precisamente las consecuencias derivadas de estos actos los que "disfruta" su autor en un futuro deja abierta la posibilidad de que aparte de este tipo de actos pueda haber otros que no los produzcan, cuyas consecuencias no afecten a su autor. En este verso observamos la cercanía de pensamiento con la *Bhagavadgītā* en la que se presenta la vía del cumplimiento del deber (*dharma*) y de la acción desinteresada, el *karmayoga*. El adjetivo *guṇānvaya* indica que se trata de un elemento formado a partir de estos tres constituyentes esenciales. Es decir, quien no trasciende este mundo formado a partir de los tres *guṇas* adopta diferentes figuras y avanza por las distintas vías de acuerdo con sus actos.

No queda claro a qué vías se refiere *trivartman*. Hauschild<sup>732</sup> propone que son o bien el camino de los dioses, el de los antepasados y el de la liberación, o el camino de lo justo, de lo injusto y del conocimiento. Una imagen parecida ya se describe en *ŚvetU* 1.4 donde *trimārga* alude probablemente a la triple vía del *karmamārga* ("vía de la acción"), *jñānamārga* ("vía de la comprensión") y *bhaktimārga* ("vía de la devoción")<sup>733</sup>. Oberlies, no obstante, reconoce en su posterior comentario de este pasaje<sup>734</sup> que en esta ocasión la triplicidad del camino también se puede referir al tercer destino que se menciona en *ChU* 5.10.8, donde junto al *devayāna* y el *pitṛyāna* se describe el paso inmediato a una forma de vida muy elemental<sup>735</sup>. A favor de esta segunda interpretación habla el empleo del verbo *saṁcar-* y de la base de la construcción nominal de *trivartman*, *vṛt-*, pues ambos verbos pueden implicar un movimiento giratorio y no parecen aludir a diferentes vías que conducen a la liberación.

Los versos *ŚvetU* 5.11-12 resumen de manera asombrosa la doctrina de la transmigración. Con la mención de las libaciones que dependen de una determinación, su realización y una visión, así como del conjunto de elementos que determinan la formación

<sup>730</sup> Johnston 1937, 52 afirma que tal como se deduce de *BĀU* y *ChU* el *ātman* es para el cosmos lo que *jīva ātman* es para el individuo.

<sup>731</sup> Buitenen 1964.

<sup>732</sup> Hauschild 1927, 31 n. 3.

<sup>733</sup> Oberlies 1995, 82 n. 87.

<sup>734</sup> Oberlies 1998b, 102 n. 154.

<sup>735</sup> También Thieme 1966, 58 acepta la posibilidad de que aquí se haga referencia al destino de los insectos.



del nuevo ser se alude a la *pañcāgnividyā*. No obstante, la constitución de las figuras "gruesas" (*sthūlāṇi*) y "finas o sutiles" (*sūkṣmāṇi*) que adopta el ser vivo (*dehin*) a lo largo de sus existencias<sup>736</sup> no dependen sólo de la cualidad de su razón (*buddhiguṇa*), la determinación y la práctica la visión, sino también de las cualidades de su *karman*, de la cualidad de su actuación (*kryāguṇa*) y de su personalidad (*ātmaguṇa*). Es decir, aquí en el fondo se recoge la idea de que el hombre no sólo se transforma a sí mismo (*ātman*) interiormente, sino que sus actos también determinan su figura (*rūpa*) en la siguiente vida. Puesto que el *ātman* en realidad no se puede ver afectado, son sus cualidades o constituyentes los que se transforman. Recuérdese, además, los versos iniciales en los que se menciona que el *ātman* es impulsado por alegrías y penas (*sukhaduḥkhaheṭoḥ*)<sup>737</sup>.

En consecuencia, todo indica que en realidad se distinguen dos partes del ser humano<sup>738</sup>: su Yo (*ātman*) que permanece libre de toda atadura y su alma (*jīva*) que depende de la unión del espíritu con el cuerpo y que se adapta al conjunto formado por *buddhi-ahaṃkāra-manas*<sup>739</sup>. Más complicado es establecer qué elementos acompañan al individuo de una vida a la siguiente; en todo caso, el *jīva*, sin duda, es su núcleo.

Como en las demás *upaniṣads* de esta época tardía, nos encontramos ante el fenómeno de que la transmigración de las almas se considera un hecho, una dinámica a la que hay que sustraerse. A su vez, la doctrina está unida a la teoría del *karman*. Sin embargo, el creciente teísmo se refleja también en la escatología, ya que se menciona que el Señor contribuye a madurar las obras y a repartir sus frutos<sup>740</sup>. Además, se distingue claramente un tercer camino que conduce al fallecido después de la muerte por la vía de la liberación<sup>741</sup>.

#### 4.8.7 *Brahmacakra*, la rueda de *brahman*

<sup>736</sup> No se precisa si estos se van alternando o si en cada ocasión el ser adopta un cuerpo grueso y otro fino, lo que concordaría con la idea de los distintos cuerpos del ser humano. *Sthūla śarīra* y *sūkṣma śarīra* se establecen en el *Vedānta* como los términos técnicos para designar al cuerpo sutil, formado por las diferentes capacidades, y al cuerpo material, formado por los elementos.

<sup>737</sup> *ŚvetU* 1.1-2. Recuérdese que en *ChU* 8.6.1 se expone el ser humano tan sólo puede experimentar alegrías y penas mientras está unido a un cuerpo.

<sup>738</sup> Sobre las dos forma del alma, véase también *MBh* 12.305.17, *BhG* 13.21 y *BhG* 15.17 donde se distingue un (*antar*)*ātman* ("espíritu (inferior)") y un *paramātman* ("espíritu superior").

<sup>739</sup> En este sentido, *ātmaguṇa* representa la cualidad que comparten tanto el *jīva*, la parte del alma que ha surgido de la unión del alma con el cuerpo y la parte que está libre de ataduras (véase *ŚvetU* 5.8 y 12; 6.3; y cf. Oberlies 1995, 71 n. 36).

<sup>740</sup> *ŚvetU* 5.5; 6.4, 11 y 12.

<sup>741</sup> *ŚvetU* 1.4, 11; 5.7.

En la *Śvetāśvatara-upaniṣad* nos encontramos con una imagen ya conocida: la rueda. Es muy probable que los ciclos cosmogónicos, sobre todo los que conducen a la *pañcāgnividyā* y los que derivan de ella<sup>742</sup>, se hayan asociado con el movimiento giratorio y perfecto de la rueda del tiempo<sup>743</sup>. El término que se refiere al ciclo de las transmigraciones, *samsāra*, se traduce frecuentemente como "rueda de las reencarnaciones"<sup>744</sup>. En una imagen que se describe al principio de esta *upaniṣad*, en todo caso, parece que se combinan finalmente la imagen de la rueda del tiempo con la transmigración:

*ŚvetU* 1.4, 6

*tam ekanemiṃ trivṛtaṃ ṣoḍaśāntaṃ śatārdhāraṃ viṃśatipratyarābhiḥ |*  
*aṣṭakaiḥ ṣaḍbhir viśvarūpaikapāśaṃ trimārgabhedaṃ dvinimittaikamoham ||*

Esta [rueda], de una única llanta, de tres partes<sup>745</sup>, de dieciséis terminaciones, que tiene medio centenar de radios con veinte radios intermedios [y] seis grupos de ocho, cuya única atadura es de múltiples formas, que se bifurca en una triple vía<sup>746</sup>, cuya ignorancia única [surge por] una doble causa.

*sarvājīve sarvasaṃsthe bṛhante tasmin haṃso bhrāmyate brahmacakre |*  
*prthag ātmānaṃ preritāraṃ ca matvā juṣṭas tatas tena amṛtatvam eti ||*

En el que da vida al universo, en el que contiene todo se expanden [todas las cosas]; en esta rueda de *brahman* se le hace girar como un ganso, pensando que su Yo y el impulsor (*preritṛ*) son algo diferente, marcha satisfecho por ello de ella [la rueda] hacia la inmortalidad.

El ganso al que se hace girar en esta rueda es la parte del *ātman* o de la divinidad universal<sup>747</sup> que se ve afectada por la rueda de las transmigraciones y por todos sus vaivenes. Este verso, sin embargo, presenta una serie de problemas a la hora de encontrar

<sup>742</sup> A pesar de la insistencia de Bodewitz en el hecho de que los ciclos en los que se basa la transmigración como la *pañcāgnividyā* y el *pitṛyāna* giran en realidad en torno a dos puntos extremos y que, como mucho, se puede describir su recorrido como un óvalo.

<sup>743</sup> Recuérdese *RV* 1.164.11, 13 y 48.

<sup>744</sup> El término concreto de "rueda de las reencarnaciones" (*samsāracaakra*) se encuentra en *MaitU* 6.28 y en *MBh* 316.57cd *samsāra* regido por una forma del verbo *vṛt-*.

<sup>745</sup> Cf. *RV* 1.164.48.

<sup>746</sup> Oberlies 1995, 82 n. 87 supone que las tres vías se refieren a *karmamārga*, *jñānamārga* y *bhaktimārga* (cf. Edgerton 1965, 35-40).

<sup>747</sup> Cf. *ŚvetU* 6.15.

una interpretación satisfactoria de la segunda parte, pues, si una parte de la idea de que *brahman* abarca en realidad todo, parece chocante que precisamente el que disocie su Yo del impulsor (*preritṛ*) de la rueda de las reencarnaciones sea el que escape de ella y avance hacia la inmortalidad. Deussen<sup>748</sup> propone, por ello, otra traducción en la que asume que el ser humano gira por la gran rueda de *brahman* hasta que reconozca que su Yo y el *preritṛ* son lo mismo<sup>749</sup>. La clave está, en mi opinión, en el siguiente verso que concluye con la afirmación de que aquellos "conocedores de *brahman*" que hayan reconocido su verdadera naturaleza, que, tal como se afirma al comienzo del verso, es triple y está formada por "lo propio, el sustento y lo imperecedero" (*svapraṭiṣṭhākṣara*), se funden con él, "liberados de su vientre materno" (*yonimuktāḥ*)<sup>750</sup>. Es decir, en realidad se exige un pensamiento analítico para poder comprender la verdadera naturaleza de la divinidad y, así, alcanzar la inmortalidad y liberarse de la necesidad de nacer de nuevo de un vientre materno.

El siguiente verso, al menos, deja claro que el que empuja la rueda es la "grandeza de Dios", que en el fondo no es otra que *māyā*, la fuerza que despliega el gran mago<sup>751</sup>:

*ŚvetU* 6.1

*svabhāvam eke kavayo vadanti kālāṃ tathānye parimuhyamānāḥ |*

*devasya eṣa mahimā tu loke yena idaṃ bhrāmyate brahmacakram ||*

Unos sabios hablan de su propia naturaleza; del tiempo los otros que andan errados.

Pues es la grandeza de Dios en este mundo la que hace rodar esta rueda de *brahman*.

El dios omnisciente que abarca todo este universo y el tiempo es quien activa a los *guṇas*, quien controla el desarrollo de la creación a partir de los cinco elementos. Pero se da un paso más: la misma divinidad que es responsable del acto cosmogónico es también responsable de su destrucción. Él despliega el universo para, una vez que lo ha hecho, volver a replegarlo; él distribuye los principios (*tattvas*), los constituyentes (*guṇas*) y los estados (*bhāva*), y él provoca su desaparición<sup>752</sup>:

<sup>748</sup> Deussen 1935, 293: "doch nur weil er | Gesondert wähnt sich und des Rades Treiber; | Von ihm begnadigt, wird er dann unsterblich".

<sup>749</sup> Véase también la traducción alternativa propuesta por Oberlies 1995, 84 n. 99, quien, además, propone como una tercera alternativa que *prthagātmānam* se puede traducir también por "innere | individuelle Seele, Individuum".

<sup>750</sup> La misma idea se formula en *ŚvetU* 4.16, en esta ocasión personalizado en la figura de Śiva.

<sup>751</sup> Recuérdese *ŚvetU* 4.9-10.

<sup>752</sup> *ŚvetU* 6.2-4.

ŚvetU 6.16

*sa viśvakṛd viśvavid ātmayonir jñāḥ kālakālo guṇī sarvavidyāḥ |  
pradhānakṣetrajñapatir guṇeśaḥ saṃsāramokṣasthitibandhahetuḥ ||*

Él es el que todo lo hace, todo lo conoce, el útero de su Yo, el que comprende, el tiempo del tiempo, el omnisciente poseedor de los *guṇas*; el soberano de la tierra primordial y de lo consciente<sup>753</sup>, el señor de los *guṇas*; él es el impulsor del ciclo de transmigraciones (*saṃsāra*), de la liberación (*mokṣa*), su continuidad y permanencia.

#### 4.8.8 Reflexión acerca de las aportaciones de la *Śvetāśvatara-upaniṣad*

Lo más significativo que aportan estas *upaniṣads* más recientes y de manera muy especial la *Śvetāśvatara-upaniṣad* es la profundidad con la que se estudian los diferentes elementos que forman el ser humano y que lo acompañan a lo largo de sus diferentes encarnaciones. El número de términos es tan variado que se ha vuelto complicado definir cada uno. Esto, sin duda, se debe al hecho de que, a pesar de pertenecer a una escuela védica, se observa una fuerte influencia de la épica. Muchas de las tendencias y conceptos que se mencionan en la *Kaṭha-upaniṣad*, o también en la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* y en la *Chāndogya-upaniṣad*, se recogen en sus versos y amplían sus significados. No obstante, muchos de los elementos esenciales proceden de la tradición épica y se ha vuelto prácticamente imposible comprender la evolución de su significado sin tomar en consideración sus fuentes. A esto hay que añadir los aspectos que proceden del imaginario de los círculos de ascetas y del ámbito de la meditación.

Igual que en la *Bhagavadgītā* se entremezclan inseparablemente experiencias y elementos procedentes al ámbito del *yoga* con elementos y conceptos que pertenecen a un pensamiento clasificatorio que desembocará en la filosofía *sāṃkhya*. La *Śvetāśvatara-upaniṣad* es una de las obras fundamentales para un estudio del surgimiento de esta filosofía; no obstante, como no se ha configurado todavía plenamente, no es válido aplicar sus conceptos sin más a los versos de esta *upaniṣad*.

La parte espiritual del ser humano es estudiada en gran detalle. Los diferentes factores que intervienen en el proceso que comienza con la toma de decisión y concluye con la realización de los actos se estudian; sin embargo, lo que interesa es describir los

<sup>753</sup> Es decir, de la parte material o corporal y de la parte intelectual.

aspectos que intervienen en el proceso interior, a los actos, una vez realizados, apenas se les presta atención. En este sentido, se puede observar que la teoría del *karman*, que implica las consecuencias de un acto concreto, no recibe toda la atención que se podría esperar en un texto tan tardío y que sí recibe en los *dharmaśāstras*. No obstante, se afirma que los actos acompañan al ser humano de una vida a la siguiente.

## 4.9 Las *upaniṣads* asociadas al *Atharvaveda*

### 4.9.1 Introducción

Las *upaniṣads* asociadas de manera genérica al *Atharvaveda* se caracterizan en general por no pertenecer a ninguna escuela védica en particular. En muchos casos se trata de textos individuales que recogen las enseñanzas o visiones de grupos de místicos, ascetas u otras sectas que, sin pertenecer a una escuela védica tradicional, se han servido del género de las *upaniṣads* para dar forma a sus creencias y enseñanzas. El hecho de que se asocien al menos "canónico" de los *Vedas* se debe posiblemente a la falta de escuelas tradicionales que controlen o restrinjan los contenidos de los textos que surgen en el seno de sus respectivas escuelas<sup>754</sup>.

Como es lógico, conforme va avanzando el tiempo se observa que se mezclan influencias de todo tipo de corrientes. Weber<sup>755</sup> distribuye este grupo de *upaniṣads* en tres categorías, de acuerdo a su temática fundamental: las del primer grupo prosiguen la indagación acerca del ser universal y de *ātman*; las del segundo grupo profundizan en el concepto de *yoga*; y las del tercer grupo sustituyen a *ātman* como ser universal por alguna divinidad diferente como Śiva o Viṣṇu.

Generalmente se considera que la *Mahānārāyaṇa-upaniṣad*<sup>756</sup> actúa como puente entre las *upaniṣads* védicas y las adscritas al *Atharvaveda*, a pesar de algunas citas antiguas y cierto aspecto tradicionalista. Las referencias a la transmigración se limitan a citar versos y pasajes de otras *upaniṣads* y no aporta realmente información nueva.

Tampoco voy a estudiar la *Māṇḍūkya-upaniṣad*, que recibe su nombre de una escuela del *Ṛgveda*, pero se incluye en el grupo de las *upaniṣad* asociadas al *Atharvaveda*. Se trata probablemente de la *upaniṣad* más reciente de las antiguas. Las influencias del budismo son evidentes. En ella se describen la equivalencia de *om-ātman-brahman* o los tres estados de consciencia, el sueño profundo, el estado de soñar y el de estar despierto; sin embargo, no he encontrado aspectos realmente innovadores respecto a las doctrinas que nos ocupan en este trabajo.

<sup>754</sup> Deussen 1935, 531s.

<sup>755</sup> Weber *apud* Deussen 1935, 542.

<sup>756</sup> Esta *upaniṣad* también se conoce como *Bṛhan-nārāyaṇa-upaniṣad* o *Yājñikī-upaniṣad* y se recoge en el *Taittirīya-āraṇyaka* 10.

#### 4.9.2 *Muṇḍaka-upaniṣad*

*Muṇḍaka-upaniṣad* significa literalmente "*upaniṣad* de los rapados"; está escrita en verso<sup>757</sup> y pertenece según Maury<sup>758</sup> en contra de la opinión de Deussen recogida más arriba, a la escuela *śaunaka* del *Atharvaveda*. Su nombre ya indica que ha surgido en una comunidad de ascetas. Junto a la *Kaṭha* y la *Śvetāśvatara-upaniṣad* conforma una de las principales fuentes de la *Bhagavadgītā*. A pesar de la poca originalidad de sus ideas es una de las *upaniṣads* más citadas en época posterior, lo que atribuye Deussen<sup>759</sup> a la pureza de sus enseñanzas para las escuelas del *Vedānta* y la belleza de sus versos.

Su principal fuente de inspiración es la *Chāndogya-upaniṣad*, pero también se encuentran elementos y citas de la *Bṛhad-āraṇyaka*, la *Taittirīya*, la *Kaṭha* y la *Śvetāśvatara-upaniṣad*. La lengua muestra cierta cercanía lingüística con esta última, además comparte con ella cierta falta de ordenación temática o argumentativa. Sin embargo, se caracteriza por haber sido depurada de herejías o inclinaciones teístas. Se puede establecer una sucesión cronológica entre la *Śvetāśvatara*, la *Muṇḍaka-upaniṣad* y la *Mahā-nārāyaṇa-upaniṣad*, aunque las tres pertenezcan a una misma época. Una vez más, observamos que la doctrina de la transmigración ya está plenamente asumida, igual que la de los dos caminos; sólo se hacen referencias a ellas. Algunas matizaciones, sin embargo, son más explícitas. Además, se observan coincidencias más evidentes con el pensamiento budista y, sobre todo, con el de los jainas<sup>760</sup>.

La *Muṇḍaka-upaniṣad* también menciona dos vías que se abren al hombre. Éstas, sin embargo, no se separan en el Más Allá, sino que, como en la *Kaṭha-upaniṣad*, depende del conocimiento y el estado de consciencia que el hombre alcanza en vida, si avanza por una u otra. Los ignorantes, sumergidos en el ritualismo tradicional, que no se percatan que la verdadera meta es más elevada y que todavía no se han desprendido de sus pasiones y de sus deseos de actuar, vuelven a nacer una y otra vez. Tan sólo los que practican *śraddhā*, *tapas* y viven de limosnas atraviesan la puerta del sol y se integran en el ser superior:

<sup>757</sup> Diez versos en *anuṣṭubh*, cincuenta en *triṣṭubh* (con muchas irregularidades) y cuatro párrafos en metros no identificados.

<sup>758</sup> Maury 1981.

<sup>759</sup> Deussen 1935, 544s.

<sup>760</sup> Maury 1981, 3.

*MuṇḍU* 1.2.9-11

*avidyāyāṃ bahudhā vartamānā vyaṃ kṛtārthā ity abhimanyanti bālāḥ |  
yat karmino na pravedayanti rāgāt tenāturāḥ kṣīṇalokāś cyavante ||*

[9] Muchas vueltas en la ignorancia dan los ingenuos que piensan "hemos alcanzado la meta",

pendientes de actuar, por culpa de su pasión, no comprenden nada; por esto deambulan perdidos por los mundos agotados.

*iṣṭāpūrtam manyamānā variṣṭham nānyac chreya vedayante pramūḍhāḥ |  
nākasya prṣṭhe te sukṛte 'nubhūtvemaṃ lokam hīnataram vā viśanti ||*

[10] Considerando las ofrendas y donaciones como lo más elevado, nada más espléndido conocen los inconscientes.

Éstos, tras basar su existencia en sus buenas obras en la cumbre del cielo, vuelven a este mundo o más bajo.

*tapahśraddhe ye hy upavasanty arāṇye śāntā vidvāṃso bhaikṣacaryāṃ carantaḥ |  
sūryadvāreṇa te virajāḥ prayānti yatrāmṛtaḥ sa puruṣo hy avyayātmā ||*

[11] En cambio, aquéllos que en la entrega (*śraddhā*)<sup>761</sup> practican la renuncia (*tapas*) en la selva, viven apaciguados como conocedores su vida de mendicantes;

éstos cruzan sin mancha la puerta del sol donde se encuentra el ser inmortal, el Yo invariable.

En estas *upaniṣads* ya mucho más tardías son muy frecuentes las citas de otras más antiguas, con las que se crea frecuentemente una especie de *collage* que, por supuesto, no siempre concuerdan con su contexto original:

*MuṇḍU* 2.2.8

*bhidyate hṛdayagranthiś chidyante sarvasaṃśayāḥ |  
kṣīyante cāśya karmāṇi tasmin dṛṣṭe parāvare ||*

Se disuelve el nudo del corazón<sup>762</sup>, se desvanecen todas las dudas<sup>763</sup>,

desaparecen las obras<sup>764</sup> del que [se centra] en éste que es contemplado en lo más elevado y profundo<sup>765</sup>.

<sup>761</sup> Compárese con *ChU* 5.10.1 (§ 4.3.5).

<sup>762</sup> *ChU* 7.26.2.

<sup>763</sup> *ChU* 3.14.4.

<sup>764</sup> *BĀU* 4.4.22.



Más adelante insiste en la idea de que quien logra contemplar al creador (*kartāra*), al señor (*īśa*) y al ser (*puruṣa*) como el vientre de *brahman*, se libra de sus buenas y malas obras, y se integra en la identidad suprema (*parama sāmāya*)<sup>766</sup>. Al ser formado de luz lo contempla aquél cuyas maldades (*doṣa*) han desaparecido<sup>767</sup>.

*MuṇḍU* 3.2.2

*kāmān yaḥ kāmāyate manyamānaḥ sa kāmabhir jāyate tatra tatra |*  
*paryāptakāmasya kṛtātmanas tv ihaiva sarve pravilīyanti kāmāḥ ||*

Quien piensa en los deseos y en cumplirlos, éste nace aquí y allá por causa de sus deseos. Del que ha cumplido todo deseo<sup>768</sup>, del que controla su mente<sup>769</sup>, [a éste se le] disuelven ya aquí todos sus deseos.

Las constantes que se describen una y otra vez de muchas maneras son la necesidad de tener el conocimiento del ser superior, de liberarse de los deseos, ya sea por verlos cumplidos, ya sea por dejar de tenerlos, la consiguiente disolución de las obras y la vuelta de cada elemento a su origen cósmico. El que llega a conocer su verdadero ser, pierde todas sus señas de identidad, su nombre y su figura (*nāmarūpa*), y confluye en el ser supremo, único e invariable como un río en un océano:

*MuṇḍU* 3.2.7-8

*gatāḥ kalāḥ pañcadaśa pratiṣṭhā devāś ca sarve pratidevatāsu |*  
*karmāṇi vijñānamayaś ca ātmā pare 'vyaye sarva ekībhavanti ||*

Las quince partes integradas en su origen y todos los dioses en su divinidad<sup>770</sup>; las obras y el *ātman* formado por discernimiento<sup>771</sup>, todos se vuelven uno en lo invariable más elevado.

*yathā nadyaḥ syandamānāḥ samudre 'staṁ gacchanti nāmarūpe viḥāya |*  
*tathā vidvān nāmarūpād vimuktaḥ parāt paraṁ puruṣam upaiti divyam ||*

Así como los ríos confluyen en el océano, abandonando nombre y figura,

<sup>765</sup> Según Olivelle 1998, 633 se refiere a las dos residencias del Yo, en la esfera de *brahman* en el cielo y en el corazón. Las obras, a su vez, aluden aquí específicamente a las rituales, aunque no se limiten a ellas.

<sup>766</sup> *MuṇḍU* 3.1.3; véase también 3.1.8-10.

<sup>767</sup> *MuṇḍU* 3.1.5.

<sup>768</sup> *BĀU* 4.4.6.

<sup>769</sup> *ChU* 8.13.

<sup>770</sup> Cf. *RV* 10.16.3 y 10.90.

<sup>771</sup> *TU* 2.4.

así se integra el que conoce, liberado de su nombre y figura (*nāmarūpa*), en su ser (*puruṣa*) más elevado y divino.

A partir de los textos en los que se comienza a desarrollar la filosofía *sāṃkhya* se emplea *puruṣa* como "espíritu", que se opone al cuerpo material. Queda claro que en este pasaje se refiere al ser superior en el que confluyen todos los elementos espirituales que constituyen el ser humano y en el que se pierden el nombre y la figura que han marcado la identidad terrenal del hombre. No obstante, a veces queda la duda si se describe una integración total en el ser universal o si *puruṣa* se refiere al ser superior, inmortal e invariable, de cada ser humano.

#### 4.9.3 *Praśna-upaniṣad*

La *Praśna-upaniṣad* enlaza con la versión *paippalāda* del *Atharvaveda*. Está escrita casi entera en prosa. Su nombre, *praśna* ("pregunta"), se debe a las seis preguntas y sus respuestas que se formulan en ella.

Ya hemos comentado la versión de los dos caminos de *PU* 1.9-10 y destacado su carácter un tanto simplificado frente a las descripciones más antiguas<sup>772</sup>. El pasaje se centra en la actitud interior del hombre y el origen ritual de esta teoría se ha difuminado. El que se fija en el aspecto material de los objetos y las acciones nace de nuevo; el que renuncia a lo material, se entrega al estudio y al conocimiento, no vuelve a nacer en este mundo.

En esta *upaniṣad* relativamente breve se insiste en la idea de que el pensamiento es determinante para su futuro<sup>773</sup>; de modo que los ejercicios de meditación influyen en el futuro. En *PU* 5.3-5, en una reflexión acerca de la sílaba *om*, se describe que el que medita sobre su primer fonema (/a/) vuelve rápidamente a la tierra y es guiado de nuevo al mundo de los hombres por los versos del *Ṛgveda*. Entonces, observa una tendencia natural hacia la austeridad (*tapas*), el estudio de los *Vedas* (*brahmacarya*) y la entrega (*śraddhā*). En cambio, si medita sobre los dos primeros fonemas (/au/), alcanza la esfera lunar y es acompañada ahí por los versos del *Yajurveda*; después de experimentar el poder soberano, vuelve a una nueva vida. El hombre que medita sobre los tres fonemas

<sup>772</sup> § 4.3.5.

<sup>773</sup> *ChU* 3.14.1; *BhG* 8.6.

(/aum/)<sup>774</sup> penetra en el fulgor del sol, se libera del mal, como una serpiente de su piel, y es guiado por los cantos del *Sāmaveda* hacia la esfera de *brahman*.

En este pasaje, por tanto, se retoman muchos elementos que se describen en el *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa* y otras *upaniṣads*. Éstos, no obstante, se combinan explícitamente con la transmigración de las almas, con la imagen de la serpiente<sup>775</sup>, se eligen las tres actitudes que conducen hacia la liberación (*tapas*, *brahmacarya* y *śraddhā*) y todo se integra en la filosofía de *brahman*.

En *PU* 6.2 se citan dieciséis elementos que conforman el ser humano: aliento vital (*prāṇa*), fe (*śraddhā*), éter (*kha*), viento (*vāyu*), luz (*jyotis*), agua (*āpas*), tierra (*pr̥thivī*), sentidos (*indriya*), intelecto (*manas*), alimento (*anna*), fuerza (*vīrya*), austeridad (*tapas*), versos védicos (*mantrās*), acción (*karman*), mundos (*lokās*), y nombre (*nāman*)<sup>776</sup>. El texto sigue con la imagen los ríos que confluyen en el océano y pierden su nombre y "apariencia visible" para concluir que las dieciséis partes se disuelven de la misma manera en el *puruṣa* indivisible e inmortal. De nuevo no queda completamente claro, si la integración en *puruṣa* implica una disolución total de la individualidad espiritual, pues el maestro que expone sus enseñanzas en esta *upaniṣad* concluye su exposición con el siguiente verso:

*PU* 6.6

*arā iva rathanābhau kalā yasmin pratiṣṭhitāḥ |*

*taṃ vedyam puruṣam vedayathā mā vo mṛtyuḥ parivyathā*<sup>777</sup> ||

En quien las partes están apoyadas como radios en el eje de una rueda,

a este *puruṣa* digno de conocer debéis conocer para que la muerte no os sacuda.

<sup>774</sup> |aum| = om.

<sup>775</sup> *BĀU* 4.4.7 (§ 4.4.3.5).

<sup>776</sup> Las listas no son cerradas (cf. por ejemplo la lista de los dieciséis elementos en los que se divide Prajāpati en *JUB* 1.46.2; cf. *ŚB* 7.1.2.6-7, 10.2.3.18; *BĀU* 1.5.14). Aquí, por ejemplo, falta el fuego que Olivelle 1998, 470s., a pesar de que no está en el texto recoge, probablemente debido a un despiste, en su traducción. También el universo se divide en dieciséis partes (*KB* 8.2.3, 16.4.8, 17.1.13, 23.3.30; *ŚB* 13.2.2.13, 13.5.1.15, 13.6.2.12).

<sup>777</sup> Las formas *vedayathā* y *parivyathā* presentan problemas morfológicos y no se pueden entender sin conjeturas (Horsch 1966, 196s.), de modo que en mi traducción sigo la propuesta de Böhtlingk 1887, 667-669: *taṃ puruṣam vedayātha* (o *vedayadhvaṃ*) *mā vo mṛtyuḥ pravivyathat*.



## 5 Recapitulación y conclusiones

### 5.1 Resumen

A lo largo de este trabajo he estudiado los elementos que han podido conducir a la doctrina de la transmigración de las almas en la India. Mi atención se ha centrado en el aspecto doctrinal, pues sobre las creencias tan sólo podemos especular, en tanto que éstas no necesariamente se recogen en los textos. Las doctrinas, en cambio, sí forman parte de la tradición que es conservada literalmente y transmitida de generación en generación.

A la hora de analizar en qué ámbito de la sociedad ha podido surgir la doctrina que nos ocupa, no debemos perder de vista en ningún momento que los textos fueron compuestos y transmitidos por brahmanes. Este hecho, sin embargo, no cierra la posibilidad de buscar su origen en ámbitos distintos a las escuelas védicas.

En este sentido podemos observar que, por un lado, la influencia de creencias *kṣatriyas* es en apariencia muy relevante, ya que en una serie de pasajes, sobre todo en los que se expone la doctrina por primera vez en su conjunto<sup>1</sup>, se le atribuye explícitamente un origen *kṣatriya*. Por otro lado, distinguimos una serie de ideas y conceptos probablemente más cercanos a círculos de ascetas. No obstante, podemos rastrear también una línea evolutiva continuada dentro de la tradición brahmánica que, paso a paso, conduce de forma gradual a la transmigración de las almas.

La evolución que se deduce de los textos parte de una observación especulativa de los grandes ciclos cósmicos y naturales, que se recoge fundamentalmente en los himnos más recientes del *Ṛgveda* y, algo más tarde, en los himnos especulativos del *Atharvaveda*. El hombre siempre ha estado sometido a los ciclos naturales, pero conforme avanza la especulación ritualista, su destino acaba ligado de forma cada vez más estrecha a los ciclos rituales que imitan los que se observan en la naturaleza.

En paralelo se insiste en la relevancia del conocimiento. Éste, en gran medida exclusivo de los círculos brahmánicos, ya que tan sólo se transmite de maestro a alumno, se convierte en el criterio esencial para acceder a las esferas celestiales. Sin embargo, a lo largo de los textos que se han comentado, se observan importantes cambios en el

---

<sup>1</sup> *ChU* 5.3-10, *BĀU* 6.2 y *KauṣU* 1.2.

contenido de este conocimiento, pues éste pasa de centrarse en comprender todos los elementos del ritual a basarse en el estado de consciencia del hombre y en su capacidad de reconocer su propio ser. Tal evolución está estrechamente relacionada con la creciente relevancia de las reflexiones acerca de la verdadera naturaleza del ser humano, posiblemente más vinculadas a ejercicios espirituales que a la celebración de rituales.

## 5.2 Antecedentes y bases doctrinales

El comentario de los versos y de algunos himnos védicos en la primera sección me ha permitido establecer muchos de los elementos que en los comentarios rituales se van configurando en teorías que sirven, a su vez, como base de la doctrina de la transmigración de las almas. El término "antecedentes", no obstante, indica que se trata de diferentes imágenes, ideas, conceptos y teorías que han podido marcar el surgimiento de la doctrina sobre la que versa este trabajo, lo que no implica que necesariamente hayan evolucionado y confluído en ella. Se trata de elementos que iluminan determinados aspectos y que pueden explicar el proceso de configuración de la doctrina, independientemente de que hayan servido o no como sus bases en el proceso de su configuración.

### 5.2.1 El concepto del ser humano

El ser humano se compone de diferentes partes cuyos nombres y características van cambiando y evolucionando. En los textos más antiguos se distingue una dualidad formada por una parte espiritual y el cuerpo. La primera es aportada por el padre; el cuerpo material es formado por la madre. Esta aportación genera una serie de lazos que se transmiten de generación en generación. La fuerza espiritual del hombre se denomina *asu*; la capacidad espiritual y la consciencia residen en el *manas*. La parte corporal queda abarcada por el término *tanū*, que representa el concepto de corporalidad y actúa como garante de la personalidad. El cuerpo material se conoce generalmente como *śarīra* y los cinco sentidos o las facultades del cuerpo son el aliento vital (*ātman*), la vista (*cakṣus*), el oído (*śrotra*), el habla (*vāc*) y la capacidad intelectual (*manas*). La vida depende además de los diferentes tipos de respiración (*prāṇa*). El hombre es concebido como un microcosmos formado a partir de los elementos del macrocosmos. Todos los elementos se sustentan en sus elementos originarios, de modo que, cuando el hombre muere, éstos vuelven a sus orígenes cósmicos: la vista al sol, el oído al espacio, el aliento vital al viento y el cuerpo material adopta otras formas en la tierra<sup>2</sup>. El ser humano, por tanto, está sometido a los ciclos cósmicos y a la dinámica del renacer cósmico. El hombre que

---

<sup>2</sup> RV 10.16.3.

alcanza el mundo celestial conserva el *asu*, su fuerza espiritual, y la *tanū*, su cuerpo sublime y purificado. Éstos se unen, además, con sus méritos acumulados en la esfera más elevada del cielo.

En los *brāhmaṇas* el foco se centra en el concepto de *prāṇa* que pasa a representar el aliento vital y que abarca finalmente todas las demás facultades anímicas, desplazando al término *ātman* en su significado más antiguo. Éste, a su vez, integra el concepto de *asu*. *Ātman*, sin embargo, recoge de forma mucho más pronunciada que *asu* también la noción de identidad del ser humano, de modo que pasa a representar el Yo del hombre; aunque, como hemos visto, también puede referirse al tronco del cuerpo. Por un lado, los méritos rituales alimentan el cuerpo celestial del fallecido y de los antepasados; pero, por otro lado, se desarrolla en los mismos textos la teoría de que el hombre se forma su identidad celestial por medio del ritual. Además, se afirma que el cuerpo sirve de alimento de los dioses, lo que implica que éste se haya formado a partir del ritual.

Quizás lo más característico de las *upaniṣads* sea que el hombre se concibe como un ser formado alrededor de un núcleo espiritual, el *ātman*. Este *ātman* que reside en lo más profundo del corazón es, en última instancia, idéntico con el *ātman* universal, con *brahman*. El ser humano es comparado tanto con la rueda que gira alrededor del eje del *ātman*, de su Yo, como con la imagen del carro de guerra conformada por el dueño del carro, el conductor, el atelaje y los caballos. Esta segunda comparación revela una clara jerarquización de las funciones que corresponden a cada una de las partes del ser humano (*ātman*) y que discurre desde el control ejercido por la razón (*buddhi*), la toma de consciencia en la mente (*manas*), donde se acumula toda la información y de la que sale el impulso de voluntad (*kratu*) que dirige los sentidos (*indriyāṇi*) que mueven el cuerpo (*śarīra*). El eterno girar de la rueda del mundo sometido a los ciclos cósmicos y temporales, o el transcurso del *saṃsāra* que lleva al hombre de una vida a la siguiente, tan sólo se puede evitar en dos lugares: más allá del ámbito afectado por el movimiento de la rueda o en su eje inmóvil.



### 5.2.2 La problemática de la identidad

Para que pueda surgir una teoría transmigratoria es necesario que se establezca antes el concepto de inmortalidad del alma<sup>3</sup>. Otra cuestión central en el proceso de la configuración de la doctrina de la transmigración es analizar el concepto de identidad. En este sentido es clave estudiar la noción de la fuerza espiritual *asu*. A lo largo de este trabajo he tendido a traducir el término como "fuerza espiritual" y sólo en ocasiones como "espíritu". Esto se debe en gran medida a la falta de claridad en los propios textos, ya que en ellos no se distingue nítidamente entre la fuerza y la esencia espiritual del hombre. Todo indica que según los himnos védicos cualquier clase de ser, ya sea en este mundo ya sea en el Más Allá, se conforma de una parte espiritual y otra corporal, que evidentemente presenta distintos grados de materialidad; por tanto, es el conjunto el que conforma el ser celestial. El momento transitorio en el que ambas partes están separadas es problemático y esta situación tan sólo se supera cuando el fallecido junta de nuevo su espíritu con su cuerpo y se viste con vida en el Más Allá, es decir, en el momento en el que se convierte en un ser inmortal, que, según los himnos, aparentemente ya no se ve afectado por los procesos desintegradores vinculados a la renovación cósmica.

En algunos pasajes de los *brāhmaṇas* más recientes se refleja un cambio relevante: por un lado el concepto de identidad queda asociado al *ātman*, por otro lado éste se identifica finalmente con Prajāpati, la divinidad universal de los *brāhmaṇas*. Esto conduce a que se invierta la imagen transmitida en algunos himnos védicos, puesto que ahora es precisamente el que conserva su identidad anterior el que es rechazado por Prajāpati. La cuestión acerca del grado de individualidad que conserva aquél que es admitido por el Ser Universal, sin embargo, no recibe una respuesta clara, tampoco en las *upaniṣads*.

### 5.2.3 El ciclo ritual y la *pañcāgnividyā*

En los himnos védicos se describen algunos ciclos rituales que imitan los ciclos cósmicos, en especial el del agua. Su principal motivación es facilitar el intercambio entre dioses y hombres, entre la esfera inmortal y el mundo mortal. El fuego ritual actúa como

---

<sup>3</sup> Kahle 2010b, 366s.

la fuerza impulsora y transformadora, su contrapartida cósmica es el sol. En los *brāhmaṇas* el lugar donde se produce el intercambio entre dioses y hombres se desplaza hacia la esfera lunar. En los comentarios rituales el enfoque se fija tanto en el elemento líquido continuador como en la fuerza transformadora que, según la concepción antigua, representa la frontera entre los mundos y que es capaz de trasladar lo que le es confiado de uno a otro. El ritual queda sometido a los ciclos temporales, lo que implica que el ciclo ritual tiene que permanecer debajo de la esfera solar, aunque finalmente se invierta también el orden entre las esferas del sol y de la luna.

La *pañcāgnividyā*, en sus orígenes estrechamente vinculada al *agnihotra*, se configura en los *brāhmaṇas* y se expone en las secciones más recientes del *Śatapatha-brāhmaṇa* y del *Jaiminīya-brāhmaṇa*. Esta Doctrina de los Cinco Fuegos, que combina la idea de la transferencia de la fuerza del fuego con el ciclo ritual basado en el ciclo del agua, describe un ciclo cosmológico que recorre los tres espacios, el principio masculino y femenino, y explica así la configuración cósmica del hombre. El elemento de continuidad es la ofrenda, que es transformada y trasladada al siguiente estado por el fuego.

Esta doctrina implica el renacer cósmico del ser humano y en un primer momento se refiere a la renovación generacional. Sin embargo, combinada con la idea de que el hombre puede sufrir una nueva muerte (*punarmṛtyu*) en el Más Allá se convierte finalmente en la base doctrinal de la transmigración. El conjunto de ambas teorías, sin embargo, no asegura la continuidad de la identidad del ser humano. En este sentido, tan sólo podemos hablar de un ciclo transmigratorio cuando es recorrido por un elemento que preserva y representa la identidad del individuo.

#### 5.2.4 El concepto de *punarmṛtyu*

El término *punarmṛtyu*, salvo unas pocas excepciones de datación discutible, tan sólo aparece en los pasajes más recientes de los *brāhmaṇas*. Como su nombre indica, refleja la idea de que el fallecido puede sufrir una nueva muerte en el Más Allá. No queda claro si esta segunda muerte es definitiva o, como si de la otra cara de la misma moneda se tratara, si una muerte en el Más Allá implica un nuevo nacimiento o surgimiento

(*punarbhava*) en este mundo. En todo caso, se trata de un peligro que debe ser vencido o superado por medio del acto ritual (*karman*) y el conocimiento (*vidyā*).

A pesar de que aparentemente el término se comienza a emplear en una fase avanzada de los comentarios rituales, encontramos una imagen en un pasaje bastante anterior que describe un proceso similar: el fallecido, convertido después de su muerte en una estrella, se precipita de nuevo sobre la tierra cuando se agotan sus buenas obras acumuladas en la esfera celestial y surge de nuevo en este mundo en el lugar en el que ha caído<sup>4</sup>. Este pasaje desmonta la argumentación de Bodewitz que, resaltando el hecho de que el remedio se presenta al mismo tiempo que la enfermedad, propone que el concepto de *punarmṛtyu* y la vía para superarla habrían surgido como respuestas de los brahmanes a las críticas recibidas de círculos no ritualistas acerca de la perdurabilidad de los méritos rituales. En todo caso, parece que el término puede ser reciente; la idea básica, en cambio, ya existía al menos unos siglos antes.

### 5.2.5 La teoría de los dos caminos

La escatología védica está estrechamente vinculada a la evolución de las vías que comunican este mundo con el Más Allá y que son recorridas por los distintos seres en diferentes situaciones. En los himnos del *Ṛgveda* he diferenciado dos vías principales: la vía ritual que recorren los dioses para acercarse a los sacrificios y por la que se trasladan y transforman las ofrendas, y la vía de los antepasados que conduce a los fallecidos al mundo celestial para disfrutar junto a los Padres, los antepasados míticos, y los dioses una vida feliz y eterna.

El imaginario del Más Allá se vuelve más abstracto en los *brāhmaṇas*; aun así se conserva la idea de que los seres necesitan alimentarse. La frecuencia con la que deben recibir las ofrendas depende del grado de inmortalidad que hayan adquirido. En este sentido el cambio más significativo que se observa entre los himnos del *Ṛgveda* y los comentarios rituales consiste en el proceso gradual en el que se van perfilando diferentes niveles en el Más Allá y que concluye con la distinción entre un mundo de los dioses (*devaloka*) que se encuentra al este y un mundo de los antepasados (*pitṛloka*) situado al sur. La esfera de los dioses se sigue caracterizando por su luminosidad, mientras que el

---

<sup>4</sup> MS 1.8.6.

mundo de los antepasados se relaciona con la oscuridad. Para acceder al mundo solar hay que ascender a la cúpula celeste siguiendo el curso ascendente del sol; el acceso al mundo de los antepasados, en cambio, se vincula con los periodos que tienden hacia la oscuridad.

El interés casi exclusivo por el ritual en estos textos contribuye a que en algunos pasajes se pierda la noción de las dos vías en el primer tramo. Así, se insinúa que el fallecido asciende a la esfera lunar detrás de sus ofrendas; incluso se puede deducir de algunos pasajes tardíos que todos los hombres avanzan hacia la luna después de morir, ya que es ahí donde son sometidos al interrogatorio de las Estaciones (*ṛtus*), según el *Jaiminīya-brāhmaṇa*. El cambio de la luna creciente a la luna menguante representa el punto de retorno para aquellas almas que no logran acceder a la esfera inmortal.

En los textos en los que se combina la imagen del ciclo ritual con la idea de una nueva muerte y con el destino del hombre después de su muerte, se asocia el ascenso del fallecido al Más Allá con la teoría de los dos caminos; su vuelta, en cambio, transcurre por las sucesivas transformaciones de la *pañcāgnividyā*. En la versión que se recoge en *BĀU* 6.2.15-16 y *ChU* 5.10 se denomina *devayāna* al camino que se basa en la antigua vía ritual marcada por el fuego sacrificial. El primer elemento del compuesto (*deva-*) pasa de tener un significado posesivo a tener un valor objetivo; es decir, el camino "de los dioses" o que "lleva a los dioses" se convierte en el camino que "conduce hacia los dioses". El *pitṛyāṇa*, en cambio, tan sólo da acceso al mundo de los antepasados en la esfera lunar, donde las ofrendas se acumulan y se consumen, lo que obliga a los que no hayan podido superarlo a seguir el camino de las ofrendas y a caer de nuevo sobre la tierra en forma de lluvia para nacer de nuevo.

El cambio más significativo se observa en las condiciones que hay que reunir para seguir una vía u otra. Así como en los himnos védicos todo parece depender de los sacrificios y las ofrendas realizadas en vida, se insiste en los *brāhmaṇas* en la importancia de adquirir y conservar el conocimiento que se oculta detrás del ritual para no perder la orientación o responder acertadamente a las preguntas de cuyas respuestas depende la suerte futura del difunto. El conocimiento específico y exclusivo de los brahmanes prevalece sobre la acumulación de actos rituales, de los que pueden beneficiarse también los miembros de las otras clases que se hayan iniciado en los estudios de los *Vedas* y que tengan la capacidad de patrocinar la celebración de sacrificios y de llevar a cabo pequeños rituales domésticos. Sin embargo, el cumplimiento ritual acaba por determinar tan sólo la duración de la estancia en el Más Allá. Según las versiones upaniśádicas no es suficiente

celebrar los rituales y conocer su desarrollo; lo que cuenta es el verdadero conocimiento y actuar con dedicación (*śraddhā*).

### 5.3 La búsqueda de la liberación (*mokṣa*)

El ideal de alcanzar la liberación (*mokṣa*) de la necesidad de renacer una y otra vez en la tierra está inseparablemente ligado a la imagen del ciclo de reencarnaciones (*saṃsāra*). De modo que si se interpreta el concepto estrictamente en este sentido, habría surgido secundariamente de la formulación de la doctrina de la transmigración. No obstante, encontramos una serie de elementos que ya preparan esta imagen desde los textos más antiguos.

El deseo de alcanzar la inmortalidad celestial comienza a mencionarse a partir de los himnos más recientes del *Ṛgveda*; la idea de poder disfrutar eternamente de la compañía de los dioses demuestra el interés por alcanzar un mundo eterno, no sometido a la mortalidad. La frontera entre este mundo sometido a los ciclos temporales y la esfera atemporal queda delimitada por el curso del sol que marca la unidad temporal más completa: el año. Por tanto, el deseo de integrarse en las esferas celestiales se vincula incluso en las *saṃhitās* a la idea de superar los ciclos temporales. Sólo el que logra avanzar más allá de la rueda del año, ya no se ve afectado por la influencia de los ciclos cósmicos. Los únicos capaces de traspasar esta frontera son los dioses y los demás seres inmortales, ya que ser inmortal implica precisamente no estar sometido a estos procesos cíclicos.

En los textos más arcaicos la descripción de este mundo se parece a un mundo terrenal idealizado, todo lo contrario de lo que ocurre con la esfera abstracta y puramente espiritual de *brahman*, tal como se describe o insinúa en las *upaniṣads* más antiguas<sup>5</sup>. Sin embargo, también de este proceso se pueden establecer pasos intermedios que indican que no se trata necesariamente de una irrupción repentina de una teoría nueva. Los dioses védicos, tan presentes y cercanos en los himnos védicos, quedan en los *brāhmaṇas* en gran medida relegados a los relatos míticos que explican el origen de determinado ritual. La precisión y el detalle del conocimiento ritual, que sirve precisamente para justificar y cimentar el plano ritual que se está desplegando, desplazan los elementos menos abstractos de la época anterior a un segundo plano. Parece como si los brahmanes, centrados en el aspecto formular y en las infinitas correspondencias cósmicas, impulsaran involuntariamente un proceso de abstracción de la cosmovisión anterior.

<sup>5</sup> En este sentido, la descripción detallada de las esferas celestiales y del trono de Brahman en *KauṣU* 1.2 representan una excepción. Este pasaje que se basa en la tradición de los *jaiminīyas* pertenece, sin embargo, a una época posterior.

La oposición entre luz y oscuridad, espiritualidad y materialidad, favorece ya en los himnos védicos el desarrollo de la idea de que lo negativo se queda adherido al cuerpo e impide que éste pueda moverse libremente, mientras que lo positivo facilita en última instancia el ascenso del hombre hacia las esferas celestiales. En este sentido, la petición central que se dirige a los dioses que actúan como jueces divinos en los himnos más antiguos es la de ser liberado de las ataduras derivadas de los pecados. La imagen de liberación está presente, aunque en la época más antigua se refiera a la vida actual en este mundo y no a la existencia después de la muerte.

En la literatura posterior se mantiene el deseo de alcanzar las esferas celestiales y una verdadera inmortalidad; lo que cambia son los medios con los que se pueden lograr. Las proezas que realizan los dioses y seres míticos del *R̥gveda* son reemplazadas por el acto ritual y éste, a su vez, por la necesidad de alcanzar el conocimiento adecuado. Con el paso del tiempo este conocimiento deja de ser acumulativo y finalmente todo depende de alcanzar el estado de consciencia más elevado.

Es posible que el deseo de alcanzar la liberación final, tal como se presenta en las *upaniṣads* más antiguas, sea el concepto que más influencias haya recibido de otros círculos, de grupos de personas que han renunciado a esta vida, como los ascetas. En estos círculos el ritual se reduce a su mínima expresión y todo gira en torno a lo esencial. La atención de estos hombres ya no está pendiente del exterior, sino que se centra en el interior del propio ser. La búsqueda de la esencia del propio ser se convierte en la vía que permite alcanzar o identificarse con el Ser Universal, de esta manera el conocimiento se transforma en consciencia. La enseñanza atribuida a Yājñavalkya en la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* se centra fundamentalmente en el concepto de *ātman*, pues únicamente el verdadero conocimiento del *ātman* conduce a *brahman*.

El Yo, sin embargo, tan sólo puede tratar de conocer el *ātman* mientras está encarnado en este mundo afectado por la oscuridad, y la misión de la vida consiste precisamente en descubrir el misterio de la unión de este mundo con el de *brahman*. Tan sólo el que logra contemplar con su mente (*manas*) el mundo espiritual y comprender que la distinción entre la percepción subjetiva de una diversidad y el ser universal de *brahman* es una ilusión (*māyā*), se libera de la necesidad de volver una y otra vez a este mundo en el que se encuentra el sufrimiento<sup>6</sup>. El conocimiento del mundo de *brahman* representa la liberación del ciclo de reencarnaciones y de todo sufrimiento, pues trasciende la realidad

---

<sup>6</sup> *BĀU* 4.4.19.

en la que se lleva a cabo la acción. El ser humano que haya alcanzado este estado espiritual más elevado, en el que su Yo calmado y centrado reconoce que no se diferencia del yo universal, ya no se ve afectado por el mal ni por las consecuencias de sus actos.

Uno de los cambios más relevantes se refleja en la valoración de la vida. No cabe duda de que en los himnos védicos y en los *brāhmaṇas*, a pesar de las frecuentes formulaciones de la esperanza de alcanzar el mundo celestial, el destino deseado es el de poder agotar los cien años que supuestamente le corresponden al hombre y el de vivirlos en las mejores circunstancias posibles. La continua insistencia en buscar la luz del conocimiento, sin embargo, ha dejado su mella en la concepción de la vida, ya que la búsqueda de alcanzar en el interior del propio ser un grado de consciencia que permita identificarse con el *ātman* universal, conduce finalmente al menosprecio de las impresiones que recibe el hombre del mundo que le rodea. La clara jerarquización de las diferentes partes del ser humano y la meta de encontrar el principio superior en la dirección contraria a la que relaciona al hombre con el mundo que le rodea por medio de los sentidos, conduce en última instancia a una negación de la vida. La búsqueda de una realidad detrás del mundo visible conduce a la concepción del mundo percibido por los sentidos físicos como un mundo engañoso, como *māyā*. En el momento en el que la vuelta a una nueva vida es concebida como un castigo, es evidente que la concepción de la vida se vuelve más negativa. En el budismo se ha impuesto la imagen de la vida como un continuo sufrimiento; en la literatura védica, este pesimismo no es tan evidente.

A partir de la *Kaṭha-upaniṣad* y muy especialmente de la *Śvetāśvatara-upaniṣad* se describen varias vías paralelas que conducen a la liberación: el camino del conocimiento, que se desarrolla en la filosofía *sāṃkhya*, y las diferentes formas de *yoga* o ejercicios de meditación, como el *adhyātmayoga*, a los que se sumará en la *Bhagavadgītā* el "yoga de la acción", que exige un cumplimiento incondicional y sin apego del deber (*dharma*) de cada uno. A su vez se refleja en estos textos una tendencia hacia una nueva forma de teísmo. Al ser abstracto de *brahman* se le atribuyen cada vez más características de una divinidad y se observa una vuelta al culto de una serie de divinidades que representan diferentes facetas suyas, lo que abre la puerta a la tercera vía hacia la liberación que se conoce como *bhakti* ("devoción" o "porción") y que trasciende la mera práctica ritual: el hombre se entrega a la divinidad y logra así formar parte de ella. La entrega total al culto de una divinidad, que acaba por intervenir a favor de esta persona, no conduce, sin embargo, hacia la liberación final hasta que el individuo se rinda al culto



del propio Kṛṣṇa<sup>7</sup>. De esta forma, la *Bhagavadgītā* abre definitivamente la vía de la salvación a todos los miembros de la sociedad, ya que la mayoría de estas vías pueden ser emprendidas por todos.

En los textos se menciona la meta que se quiere alcanzar y se describen las vías que conducen a la liberación. Sobre el estado final que espera al hombre que logra la liberación de la necesidad de volver a renacer, sin embargo, los textos guardan silencio. Recordemos que en *BĀU* 6.2.15 se dice que quienes recorren el "camino de los dioses" llegan a la esfera de *brahman* y "residen allí largo tiempo", lo que nos permite pensar en un tipo de residencia celeste como la de las concepciones védicas y brahmánicas anteriores. Pero no se aclara si el individuo mantiene su identidad o si la liberación consiste en disolverse completamente en *brahman*, si el Yo individual llega a desintegrarse en su elemento constituyente, como los demás elementos que conforman el hombre.

---

<sup>7</sup> *BhG* 9.34.

## 5.4 La configuración de la teoría del *karman*

El término *karman* se refiere originariamente a un acto realizado. Sin embargo, muy pronto se comienzan a valorar los actos desde un punto de vista ritual; de forma que un bienhechor (*sukṛt*) es aquél que cumple con sus obligaciones rituales. Éstas derivan en última instancia del papel que le corresponde al hombre según el orden cósmico (*ṛtá*). Así, se establece un orden ritual, marcado por los ciclos cósmicos y basado en un intercambio de favores entre dioses y hombres. Es de suponer que cumplir con el orden cósmico exigía también cumplir con las reglas que rigen la vida en sociedad; encontramos algún pasaje como el *śikṣāvallī* de la *Taittirīya* o la *Kaṭha-śikṣā-upaniṣad* en el que se dan directrices al respecto, pero en los textos estudiados la atención se centra en los aspectos rituales o especulativos.

Al contrario de los pecados que rodean al cuerpo como ataduras e impiden que el hombre pueda moverse libremente, los sacrificios y ofrendas sirven como guía para el hombre, cuando su cuerpo sea entregado a la pira funeraria y ascienda al cielo. En ambos casos las consecuencias de los actos revierten sobre el hombre desde fuera. Una vez alcanzado el destino deseado, el fallecido se une de nuevo con sus méritos acumulados y se desarrolla la teoría de que en su existencia en el Más Allá se alimenta de ellas. Esto, sin embargo, abre la posibilidad de que los frutos de las ofrendas y los sacrificios realizados en vida se agoten finalmente en el Otro Mundo.

En los *brāhmaṇas* cambia la terminología, pero los conceptos no varían sustancialmente. En general parece que se impone la idea de que los méritos se acumulan en la esfera lunar y sirven como alimento para los antepasados. Pero al mismo tiempo se configura también la teoría de que el hombre se forma su nueva existencia, es decir, tanto su identidad como su cuerpo celestial, por medio del ritual. Según esta imagen el hombre se convierte en última instancia en lo que él mismo realiza. Finalmente se expresa también la idea de que el ser humano que avanza hacia esferas más elevadas tiene que abandonar sus méritos en la esfera lunar y traspasarlos a otros antepasados.

La enseñanza secreta que expone Yājñavalkya en *BĀU* 3.2.13 consiste en comprender que el hombre se transforma a sí mismo y que se vuelve bueno o malo según sea su comportamiento. Tanto el marco narrativo como la forma en la que se presenta muestran que el gran maestro pretende revelar algo nuevo con estas palabras. Se ha propuesto que la novedad consiste precisamente en la exposición de la doctrina de la

transmigración, ya que la segunda vez que se recogen las palabras de Yājñavalkya se presentan explícitamente en el contexto de la transmigración. Sin embargo, la enseñanza que se quiere transmitir la primera vez consiste, en mi opinión, sobre todo en destacar las implicaciones internas que derivan del comportamiento del hombre. Según la concepción ritualista más avanzada, el hombre conforma su persona, ligada en gran medida al concepto de corporalidad; a partir de las enseñanzas de Yājñavalkya, en cambio, el comportamiento transforma las capacidades espirituales del ser humano, es decir, las partes que están al servicio del Yo como la razón, la mente y los deseos, la fuerza impulsora de los actos.

Los deseos son considerados el principal motor del hombre y es de suponer que son ellos los que permiten que el conocimiento penetre y fructifique o no en el hombre. La esencia del ser, en todo caso, no se ve afectada en ningún momento. Esto explica, a su vez, que en las *upaniṣads* se desarrolle la idea de que el hombre pueda liberarse de toda consecuencia de sus actos cometidos en el momento en el que alcanza el conocimiento verdadero y se identifica plenamente con este núcleo que ha quedado al margen del ámbito sometido a la ley natural de causa y efecto, a la dinámica o fuerza que exige que un acto sea compensado y que subyace a la idea de una justicia retributiva.

Tanto esta dinámica compensatoria como la idea de que el conocimiento permite al autor de los actos evitar sus consecuencias se describe muy gráficamente en la historia de Bhṛgu que en sus visiones experimenta una especie de mundo al revés. El pasaje concluye con la enseñanza de que tan sólo el conocimiento de lo que se oculta detrás de cada acto, gesto o palabra del ritual, permite que su autor pueda evitar tener que sufrir lo mismo que él ha causado a otros seres o elementos.

Podemos resumir que en los himnos védicos y en los *brāhmaṇas* se observa que las malas acciones afectan al hombre en este mundo; las buenas, en cambio, marcan su destino después de su muerte. Los méritos, a su vez, pueden servir como alimento del fallecido en el Más Allá o incluso conformar su nueva existencia celestial. Sin embargo, el aspecto que más nos interesa de la teoría del *karman* en este trabajo es el que se refiere a las consecuencias que determinan el destino del hombre más allá del mundo de los antepasados, es decir, el que se refiere al mecanismo que condiciona y determina el nuevo nacimiento en este mundo y el que comúnmente se conoce como ley del karma.

Según el pasaje de la *Maitrāyaṇī-saṃhitā* el lugar en el que se establece depende del lugar en el que cae la estrella; no se dice nada más. Tampoco se aporta más información acerca del destino que espera a aquéllos que mueran de nuevo en el Más Allá

y retornen a este mundo en los pasajes que mencionan el peligro de sufrir una nueva muerte (*punarmṛtyu*) en los *brāhmaṇas*.

El primer pasaje en el que se vincula explícitamente el destino que espera al hombre en su siguiente vida al comportamiento en su vida anterior es en la *Chāndogya-upaniṣad*, donde se afirma que el comportamiento del hombre en su vida anterior determina la clase de planta en la que se integrará su esencia y, sobre todo, la clase de ser que se alimentará de esta planta o de sus frutos, lo que le permitirá nacer de un vientre mejor o peor. Esto serían las causas externas que determinan el destino del hombre.

Como ya hemos visto en los *brāhmaṇas* con respecto al ritual, el hombre se forma su nueva identidad, lo que podría considerarse como un paso relevante hacia la interiorización de la teoría del *karman*. El hombre se transforma a sí mismo, ya que actuar en cualquier plano cósmico afecta también a los demás. En los distintos pasajes de la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* se insiste en que el comportamiento en vida transforma al hombre en su interior, sin embargo no se precisa nada más acerca de la suerte que va a correr en su siguiente vida. En cambio, en el *JUB* 3.28.3-5 ya se describe al deseo como el elemento clave que determina la siguiente vida. Al exponer esta idea los brahmanes se preguntan cómo es posible que alguien elija volver a una existencia peor. Quizá habría que buscar la respuesta en el concepto de que a cada elemento le corresponde un nivel: los actos rituales se acumulan en el mundo de los antepasados, los negativos y las herencias materiales permanecen en los planos inferiores. El mundo de la acción, en todo caso, es el mundo terrenal. Los méritos, por tanto, tan sólo se pueden acumular en este mundo; de manera que cuando se agoten, la única forma de renovarlos es volver a encarnarse.

Podríamos afirmar que según la concepción más antigua, en la que los méritos se pueden traspasar con cierta libertad entre unos y otros, el acto ritual representa la fuerza que impulsa la renovación cósmica. Según la teoría upaniśádica las consecuencias de los actos transforman la personalidad de sus autores, y determinan incluso la siguiente vida, lo que convierte a la teoría del *karman* en la fuerza motora de la doctrina de la transmigración. Una de las características esenciales, en cambio, no varía a lo largo de la literatura védica: a pesar de la presentación del fallecido de sus actos ante los dioses en *JB* 1.18 y de su pesaje en *ŚB* 11.2.7.33, la teoría acerca del acto y sus consecuencias funciona a nivel cósmico como una ley natural, como una dinámica automática. No obstante, tanto en los himnos védicos como en los *brāhmaṇas* y en las *upaniṣads* se recogen procedimientos que permiten evitar las consecuencias negativas: la súplica por el perdón

de los pecados a alguno de los jueces divinos, el conocimiento que se oculta detrás del ritual y, finalmente, el deseo y su superación. El hombre, en todo caso, se forja su propio destino.

El desarrollo de la teoría del *karman* no es ni mucho menos tan detallado como en el jainismo y no se observa un gran interés en las *upaniṣads* más antiguas por precisar las consecuencias que experimentan los hombres por sus actos y, sobre todo, por explicar la situación actual del hombre a partir de sus existencias anteriores.

El impacto y la relevancia que tiene la doctrina para la vida en sociedad se desarrolla más tarde en los tratados legales como los *dharmasāstras* y *dharmasūtras*, en los que se incorpora en la administración de la justicia la explicación de la situación actual como consecuencia derivada de una vida anterior y las posibles repercusiones que cada acto, sobre todo el que se califica como criminal, puede tener en la siguiente encarnación.

## 5.5 La doctrina de la transmigración

A lo largo de este trabajo se han podido observar diferentes etapas en la formulación de la idea de la transmigración, cuyos antecedentes se pueden rastrear claramente hasta la época en la que se compilaron las *saṃhitās*. En este sentido se demuestra que no se puede hablar de una irrupción repentina de esta creencia o teoría.

La doctrina de la transmigración se basa en la concepción cíclica del cosmos y en la imagen del continuo renacer cósmico. Como el hombre forma parte del cosmos es lógico que también él se integre en este proceso. En los himnos védicos se tiene presente que los elementos constituyentes no desaparecen, sino que retornan a sus orígenes cósmicos para volver a surgir de ellos. Sin embargo, no queda tan claro lo que ocurre con el concepto de personalidad. El peligro de caer en brazos de la Destrucción, lo que equivale a una desintegración completa, se supera en el momento en el que el conjunto se forma de nuevo en el Más Allá. Pero este destino tan sólo se atribuye a una serie de personajes míticos; acerca del destino del mortal común no se dice nada.

Es posible que los poetas de los himnos védicos no hayan resaltado la idea de que un antepasado vuelve a nacer en la misma familia, al saberse parte de este proceso de renovación cósmica. La idea de que el abuelo, bisabuelo o los que pertenecen a la tercera generación de los antepasados fallecidos vuelven a nacer en la misma familia se basaría en una consciencia colectiva que abarca el ámbito familiar o tribal y que se encuentra en muchas culturas antiguas o primitivas. No se puede descartar que esta idea se refleje también en los himnos védicos, pero no he encontrado un sólo pasaje que confirme este aspecto fuera de toda duda. El argumento de que en los rituales funerarios descritos en los tratados posteriores se pueden encontrar vestigios de esta creencia no demuestra que haya sido así, sobre todo en esta época más antigua, anterior a la fijación de los rituales en los tratados específicos, ya que todo indica que éstos sufrieron todavía fuertes cambios y variaciones.

Según la concepción védica cualquier tipo de ser necesita alimento, incluso los inmortales, y así se plantea en los comentarios más antiguos en prosa el problema de lo que ocurre cuando el fallecido haya agotado sus méritos rituales y estos no sean renovados en la medida necesaria. En este aspecto el pasaje *MS* 1.8.6 es clave, ya que cabría esperar que se produjera una desintegración de los elementos que habían conformado el ser celestial. El pasaje, sin embargo, es suficientemente explícito para

descartar esta suposición. Por tanto, en el pasaje se implica que cuando el alimento espiritual se agota, el hombre vuelve a una nueva existencia a la tierra para acumular de nuevo el alimento necesario.

En la mayoría de los pasajes de los *brāhmaṇas* estudiados parece que predomina la idea de una renovación generacional y no individual. Esto se observa también en el proceso de configuración de la *pañcāgnividyā*. Incluso el concepto de *punarmṛtyu* se presenta como un peligro de sufrir una desintegración completa y que hay que superar. En este sentido tan sólo podemos hablar de un ciclo transmigratorio cuando ambas teorías se combinan y la nueva muerte se concibe como un nuevo nacimiento del fallecido en este mundo.

Uno de los pocos pasajes que trascienden la idea de renovación cósmica es *ŚB* 10.4.3.9-10, donde se afirma que los dioses se alimentan del cuerpo celestial una y otra vez. Esto implica necesariamente que haya un elemento de continuidad que sea capaz de generar un nuevo cuerpo que pueda servir como alimento. En este pasaje, por tanto, se observa que el núcleo del ser no reside en la parte corporal ni en el conjunto, sino que el cuerpo aparentemente es generado por la parte esencial que asegura la continuidad de la identidad.

Tal como he argumentado en el capítulo correspondiente, podemos deducir que los pasajes escatológicos de la sección más reciente del *Jaiminīya-brāhmaṇa* se basan en la teoría de la transmigración. El cambio quizás más radical que se observa en ellos es el hecho de que la insistencia en su identidad individual no permite al fallecido acceder a la esfera superior. El principio espiritual universal es personalizado en la figura de Prajāpati. Es importante destacar que este proceso se produce antes de la época en la que se componen las *upaniṣads*. Aunque el ciclo no se cierre explícitamente, podemos afirmar que en los textos de esta escuela del *Sāmaveda*, que pertenecen a la época de transición entre el género literario de los *brāhmaṇas* a las *upaniṣads*, se reflejan los cambios filosóficos esenciales y decisivos para la configuración de la doctrina de la transmigración.

El *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa* es clave para comprender la evolución de la doctrina dentro del ritualismo brahmánico. No sólo porque encontramos en él las primeras referencias explícitas a la transmigración, sino también por ser uno de los textos más representativos del paso de género de los *brāhmaṇas* a las *upaniṣads* y, sobre todo, por cerrar explícitamente el círculo que une el destino del hombre al ciclo ritual en todas sus etapas. El *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa* expresa de manera explícita lo que el

*Jaiminīya-brāhmaṇa* no llega a exponer hasta sus últimas consecuencias. Por un lado, recoge los conceptos que, sin duda, son claves en el desarrollo de la doctrina, como el de *punarmṛtyu*; por otro lado, se intensifica la tendencia, que ya se observa en algunos pasajes brahmánicos tardíos, a interiorizar el ritual. A su vez, menciona las teorías como la *pañcāgnividyā* y la teoría de los dos caminos.

La doctrina de la transmigración se expone en el famoso pasaje que se recoge al final de la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, aunque la enseñanza de Pravāhaṇa Jaivali se base en realidad en teorías rituales. No cabe duda de que a todas estas transformaciones subyace la continuidad de un ser individual; aun así no encontramos uno de los elementos clave hasta el pasaje añadido de la *Chāndogya-upaniṣad*, en el que se describe cómo este proceso es determinado por el comportamiento del hombre en su vida anterior. En este sentido es esencial que el ciclo ritual se combine con la teoría del *karman*, que por primera vez determina la suerte del fallecido más allá de su existencia en las esferas celestiales. En ambas versiones se combinan las tres teorías esenciales para la configuración de la doctrina de la transmigración desarrolladas en la literatura védica anterior: la *pañcāgnividyā*, el concepto de *punarmṛtyu* y la teoría de los dos caminos. Ésta última, sin embargo, experimenta, como hemos visto, una importante reinterpretación. El texto, sin embargo, no es tan explícito como se suele afirmar, ya que en realidad describe todavía un ciclo de transformaciones y no de transmigración. En todo caso, a pesar de que el pasaje se base en las teorías centrales transmitidas en círculos ritualistas, se observa un cambio esencial en la actitud frente a esta tradición: los ritualistas están condenados a seguir el *pitṛyāṇa*, tan sólo aquéllos que son capaces de interiorizar el conocimiento y la actitud con la que realizan los actos (*śraddhā*), pueden acceder al camino que conduce al mundo de los dioses.

Más filosóficas y aparentemente más avanzadas son las enseñanzas de Yājñavalkya, sobre todo en la cuarta sección de la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*. Todas las imágenes que describe se basan en el concepto de *ātman* que asegura la existencia de un núcleo de identidad que experimenta todos los procesos. Yājñavalkya distingue entre los que logran la integración en *brahman* y los que no consiguen liberarse de las ataduras que lo unen al mundo de la acción. El Yo pasa de un estado al otro. Como una oruga que se recoge en sí misma para dejar atrás su antiguo cuerpo, deja atrás su ignorancia. La substancia esencial, su espíritu (*ātman*) al que permanecen adheridos su conocimiento (*vidyā*), sus acciones (*karman*) y su "discernimiento previo" (*pūrvaprajñā*), se conservan, pero la forma que adquieren es diferente. Según sus actos adopta la forma de uno de los



*pitaras*, de un Gandharva, de un dios, de Prajāpati, de *brahman* o de otro ser<sup>8</sup>. Yājñavalkya dice que son los deseos los que atan la mente (*manas*) a este mundo, ya que por su naturaleza el deseo tiende hacia la acción y esto, necesariamente, lo conduce a una nueva encarnación.

La interiorización de las consecuencias derivadas de los actos y la importancia que se le concede a la actitud con la que se llevan a cabo representan el punto de partida de la historia de Naciketas en la *Kaṭha-upaniṣad*. En esta obra toda la atención gira en torno a la interiorización del conocimiento y la concentración en lo esencial. En el momento en el que la doctrina de la transmigración y la teoría del *karman* quedan intrínsecamente unidas, se presenta el *adhyātmayoga* como la vía que libera a la esencia espiritual del hombre de la influencia de ambos.

La esencia del hombre, según los textos más cercanos al ritualismo brahmánico, puede integrarse en plantas o pasar por ellas, aunque éstas no se conciben como seres animados. Tanto en *ChU* 5.10 como en su versión paralela se menciona una tercera posibilidad: una integración directa del fallecido en algún animal muy elemental, lo que no hace necesario que recorra el ciclo transmigratorio y, sobre todo, que pase por el Más Allá. El grado de animación de estos seres es discutible; no obstante, podemos afirmar que el hombre puede volver a nacer en cualquier clase de ser animado, desde un insecto o reptil hasta los seres que pertenecen a esferas más elevadas.

El foco se pone en el aspecto filosófico y en la reflexión acerca del núcleo esencial del ser humano. Esto explica por qué, una vez que la doctrina de la transmigración y su vinculación a la teoría del *karman* se hayan asumido, no se encuentra en los textos un mayor desarrollo y una presentación más sistemática de estas doctrinas, más allá de una mera referencia a ellos o de versos sueltos que iluminan determinados aspectos, en los textos que recogen las especulaciones filosóficas que surgen en las escuelas védicas. Es llamativo que, igual que en el caso de la teoría del *karman*, con excepción del pasaje *ChU* 5.6-10, se puede echar en falta en los textos estudiados un mayor grado de precisión y de aplicación de estas doctrinas a la situación actual o concreta del hombre y una mayor atención a sus implicaciones sociales. Tan sólo en pasajes aislados se menciona que determinados seres míticos se han reencarnado de nuevo.

---

<sup>8</sup> *BĀU* 4.4.4.

## 5.6 Origen de la doctrina de la transmigración

A lo largo de este trabajo he tratado de resaltar los diferentes elementos que han podido conducir a la formulación de la doctrina de la transmigración de las almas. No obstante, la pregunta que queda pendiente es de dónde viene esta teoría que se formula finalmente en una doctrina plenamente desarrollada en las *upaniṣads* más antiguas. Podemos agrupar las diferentes propuestas que tratan de explicar su origen y sus autores de acuerdo a los siguientes criterios: los que asumen un origen indoeuropeo; los que defienden que el origen es autóctono y que se debe a una especie de aculturación de las tribus arias invasoras cuando éstas entran en contacto con los pueblos indígenas y sus creencias, sobre todo en el territorio más oriental del norte de la India; los que insisten en buscar su origen en círculos *kṣatriyas* u otros grupos que pueden o no ser originariamente arios; y los que explican su surgimiento como un proceso gradual, perfectamente explicable a partir de los propios textos. Poco precisas son las argumentaciones de muchos de los representantes de la propia tradición india, que defienden que todas las creencias y teorías posteriores ya están presentes en los *Vedas*, aunque no se mencionen explícitamente. Incluso aquéllos que citan pasajes concretos, caen, como hemos visto, frecuentemente en el error de interpretar textos anteriores a la luz de teorías posteriores.

Como ya he mencionado, Witzel sospecha que la creencia en sucesivos nacimientos, sobre todo en el seno de una misma familia, puede deberse a un origen indoeuropeo. Está claro que la transmigración de las almas se formula también en otras culturas indoeuropeas. Su difusión, sin embargo, queda limitada frecuentemente a círculos reducidos, como los pitagóricos y órficos en Grecia que transmiten creencias que se suelen salir del marco religioso general de su época. Se pueden hallar indicios de que en otras culturas, como por ejemplo en la celta<sup>9</sup>, la creencia de la transmigración tuviera una aceptación más generalizada, los textos de estas culturas, sin embargo, pertenecen a una época muy posterior, lo que nos impide fundar una teoría semejante en base a estos testimonios. Además, Mendoza y Bernabé<sup>10</sup> resaltan que cuando en una cultura determinada la creencia en la transmigración acaba por ser formulada en una doctrina, ésta, como en el caso de la literatura védica y de la griega, suele presentarse como una innovación. En este sentido es más probable que haya habido influencias por medio de

---

<sup>9</sup> Velasco López 2011.

<sup>10</sup> Bernabé-Mendoza 2011, § 1.

contactos directos o indirectos, tal como se podría deducir de la gran cantidad de paralelos vinculados a relatos, motivos o imágenes concretas en ambas literaturas<sup>11</sup>.

Los defensores de un origen autóctono<sup>12</sup>, en cambio, defienden que al expandirse las tribus arias de origen indoeuropeo hacia territorios más orientales y meridionales se ha producido la asimilación de una creencia de alguno de los pueblos primitivos de la India, en concreto de los dravídicos<sup>13</sup>. En esta línea von Glasenapp asume que el concepto de transmigración se ha tomado de los pueblos nativos<sup>14</sup>, ya que es probable que los arios que hayan avanzado hacia territorio oriental hayan recibido también influencias no arias; aunque admite que por falta de datos no se puede precisar más<sup>15</sup>. Y éste es el principal problema con el que nos enfrentamos, puesto que es imposible confirmar o descartar determinadas suposiciones si no se conserva testimonio alguno que lo pueda corroborar.

Debido a la falta de testimonios literarios Converse<sup>16</sup> trata de basar su teoría en los datos arqueológicos, en concreto en los diferentes tipos de cerámica. Con mucha frecuencia es complicado combinar los resultados del campo de la arqueología con las descripciones que se encuentran en los textos. Pero si ni siquiera existen indicios o referencias claras que permiten cruzar los datos, se vuelve especialmente problemático basar en ellos toda una teoría acerca del origen de la doctrina de la transmigración.

Bodewitz<sup>17</sup> defiende que la antítesis entre vedismo y autóctonos es demasiado simplista y propone que la oposición que se puede comprobar en los propios textos es la que existe entre el vedismo tradicional y los movimientos no ortodoxos, independientemente de que éstos sean arios o no.

Autores como Horsch, en cambio, buscan el origen de la creencia en la reencarnación en un ámbito más popular de la sociedad que el de los autores de la literatura brahmánica: el de la clase de los soberanos y guerreros, cuyas creencias se recogerían en géneros literarios más cercanos a la épica que a los mantras védicos y sus comentarios ritualistas.

Una de las posibles explicaciones del fenómeno de que no encontremos textos más explícitos que comenten la doctrina de la transmigración, tanto en otras culturas

<sup>11</sup> Schroeder 1884; Burkert 1972, 133; Sedlar 1980; Böhme 1989, 204-217; Karttunen 1989; Ježić 1992; Bernabé 1995a; McEvilley 2002; Mendoza 2008; Kahle 2010b; 2011a.

<sup>12</sup> Bloomfield 1908, 254; von Glasenapp 1961, 1638, entre otros.

<sup>13</sup> Keith 1925, II, 629-634.

<sup>14</sup> Von Glasenapp 1938, 15.

<sup>15</sup> Von Glasenapp 1938, 4.

<sup>16</sup> Converse 1971.

<sup>17</sup> Bodewitz 1998, 587s.

arcaicas como en la védica, es que tal doctrina, al formar parte del conocimiento esotérico de determinados círculos, tan sólo se habría transmitido como un conocimiento oculto. Este argumento, sin embargo, presenta una serie de dificultades si se aplica a la literatura védica, ya que los textos más antiguos, y en especial los comentarios rituales, fueron transmitidos fundamentalmente de maestros a alumnos, de forma que se trata precisamente de enseñanzas reservadas a un grupo muy restringido. Witzel<sup>18</sup> recuerda el carácter secreto de las enseñanzas recogidas en las *upaniṣads* para argumentar que algunos asuntos tan sólo se mencionan o discuten en estos textos tardíos; de manera que, según él, no es sorprendente que algunas teorías pertenecientes al antiguo pensamiento indoiranio o indoeuropeo no aparezcan en textos anteriores a las *upaniṣads*.

Es muy tentador relacionar las tres etapas fundamentales por las que pasa el hombre en el transcurso de su vida con los tres géneros literarios estudiados. La niñez y la juventud, en las que el hombre aprende los valores del pasado de forma más intuitiva que racional y puede vivir en un mundo fantástico en el que intervienen los dioses, corresponderían al imaginario recogido en los himnos védicos, compilados en las *saṃhitās*. La etapa de plena actividad del hombre, centrada en el presente, estaría relacionada con el cumplimiento ritual, en el que se centran los *brāhmaṇas*. La última etapa de vida, en la que el hombre se retira de la vida en sociedad, renuncia a sus placeres y en la que se dedica a reflexionar sobre su propia naturaleza y su destino más allá de la muerte, su futuro, correspondería a la filosofía que se refleja en las *upaniṣads*.

Si nos basáramos en esta imagen, se podría comprender que la transmigración de las almas se perciba en la época más antigua como un ciclo de la naturaleza más, al que no se le tendría que prestar necesariamente una atención especial. Comprensible sería también que en la etapa más activa de la vida, en la que el hombre se centra en la vida actual, no se encontrara mención alguna de un ciclo de vidas sucesivas. Huelga decir que el momento más propenso para reflexionar acerca de una vida futura con todas las herramientas intelectuales adquiridas en las etapas anteriores es la vejez. Este ejercicio imaginario y ficticio, por tanto, se basaría en la asunción de que la creencia en un renacer continuo de los miembros de una familia en el seno de la misma familia tuviera una difusión amplia en la época más antigua. Aun así, en los textos más antiguos se observan dos posibilidades de pervivencia: en el mundo celestial y por medio de la descendencia. La idea del renacimiento cósmico del hombre es algo posterior.

---

<sup>18</sup> Witzel 1997a, 333.

El otro aspecto, y ahora ya nos alejamos del ámbito de la imaginación, es que el estudio de los géneros literarios, de sus diferentes funciones y de su cronología sucesiva conlleva el enorme peligro de asumir automáticamente que las ideas y teorías que se formulan en los textos han surgido también de forma sucesiva. La datación interna de los textos y la sucesión de los géneros, sin embargo, nos obliga a seguir sus pasos y, por tanto, no nos facilita el estudio del surgimiento de una teoría que se insinúa en algunos pasajes, se comienza a formular en los *brāhmaṇas* más tardíos y que se expone como una doctrina plenamente configurada y establecida en las *upaniṣads*.

Es posible o incluso probable que, antes de que los autores de las obras que conservamos la recogieran, la creencia ya formara parte del pensamiento de determinados círculos, ya sean brahmanes de los que no hayamos conservado testimonio alguno, ya sean ascetas retirados de la vida en sociedad, ya sean círculos filosóficos de *kṣatriyas*, ya sean grupos como los *vrātyas* que no pertenecen ni a los *brahmanas* ni a los *kṣatriyas*, y que éstos, poco a poco hayan encontrado más resonancia entre los miembros de las escuelas brahmánicas.

Finalmente, hay autores que proponen que la doctrina de la transmigración se desarrolla paso a paso en la literatura brahmánica, donde recibe impulsos relevantes de otros sectores de la sociedad y de otros pueblos, ya sean de origen indoeuropeo o no. Para profundizar en esta línea y establecer un orden en la aparición de las diferentes ideas y teorías se hace necesario prestar especial atención al orden cronológico en el que se componen los textos. Bodewitz concluye en su artículo acerca del origen de la doctrina de la transmigración:

I believe that the complex of *karman*, rebirth and *mokṣa* did not originate from the mainstream of Vedic religion, the ritual, though elements are discernible in late Vedic texts (often without coherence). The continuity assumed by some scholars cannot convincingly be proved and does not seem acceptable to me (...) In several respects there is not a real break between *Brāhmaṇas* and *Upaniṣads*, but as far as transmigration and *mokṣa* are concerned there is a break through which was so sudden and fundamental that a gradual development out of the ritualistic view of life is hardly conceivable<sup>19</sup>.

Es evidente que los ejercicios meditativos y muchos de los cambios filosóficos se deben a influencias de otros círculos, en especial de los grupos de ascetas, que se dedican

<sup>19</sup> Bodewitz 1998, 604.

a la vida contemplativa, y es muy probable que los brahmanes se hayan visto obligados a modificar sus doctrinas, al observar que esta filosofía también se extendía en los ámbitos en los que dominaba el ritual, pero creo haber demostrado en este trabajo que ninguno de los elementos resaltados por Bodewitz irrumpen en la literatura brahmánica de manera repentina.

## 5.7 Conclusión final

Después de este largo recorrido hay que señalar en primer lugar que la diferenciación entre creencia y doctrina es esencial. Sobre la primera apenas podemos formular alguna que otra sospecha o hipótesis; la escasez de información en esta época de otros ámbitos de la sociedad védica que no pertenezcan a una de las escuelas védicas cuyos textos hemos conservado y la falta casi total de datos acerca de las creencias de los pueblos autóctonos que entraron en contacto con los representantes de la cultura de las tribus arias no nos permite profundizar más.

Con respecto a la aparición de la doctrina de la transmigración existe cierto grado de consenso entre los especialistas occidentales a la hora de asumir que los textos más antiguos en los que se expone pertenecen al siglo VI a. C. Esta fecha, sin embargo, parece demasiado tardía si tenemos en cuenta el pasaje *MS* 1.8.6. Si aceptamos la datación de esta *saṃhitā* de una de las escuelas más antiguas del *Yajurveda negro*, tendríamos que adelantar la fecha *ante quem* se puede hablar de una teoría de transmigración explícita unos trescientos años, es decir al siglo IX a. C.

Si fuera un pasaje aislado y si en el siguiente género en orden cronológico no encontráramos rastro alguno de los elementos doctrinales que se recogen en este texto, sería difícil de explicar el silencio acerca de una teoría semejante durante estos siglos. No obstante, tal como he defendido en mis comentarios de los textos, existen algunos pasajes que podemos deducir que implican la doctrina de la transmigración, y que en todo caso son anteriores a la época de las *upaniṣads*, como los pasajes estudiados del *Śatapatha-brāhmaṇa*, del *Jaiminīya-brāhmaṇa* o del *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa*. Estos textos se pueden datar a finales del siglo VII a. C. o a comienzos del siglo VI a. C., si partimos de una fecha algo posterior a la que se asume tradicionalmente para la vida de Buda.

En consecuencia, el surgimiento de la doctrina de la transmigración es gradual; no he encontrado ningún cambio sustancial que influye en su configuración que no se insinúa o anticipa de manera aislada en algún texto anterior. Durante los siglos que transcurren entre la composición de los primeros himnos védicos a partir de la separación de las dos familias lingüísticas de las lenguas indoiránicas hasta la conclusión de las últimas *upaniṣads* antiguas estudiadas en este trabajo, los miembros de las escuelas védicas, sin duda, han conservado en parte el imaginario procedente de época indoeuropea o indoirania, han recibido influencias considerables de otros ámbitos de la

sociedad védica y de culturas autóctonas, y han impulsado ellos mismos un continuo proceso de innovación. Por tanto, en ningún modo parece razonable basarnos en un único aspecto para explicar un proceso que con toda seguridad ha sido mucho más complejo de lo que podemos reconstruir. Los brahmanes a lo largo de la historia han demostrado una extraordinaria capacidad de integrar en sus enseñanzas y hacer suyas ideas, imágenes y conceptos procedentes de otros círculos, lo que les ha permitido conservar en todo momento su posición privilegiada. Es posible que con anterioridad la transmigración haya formado parte del imaginario de otros grupos más cercanos a la tradición reflejada en los *ślokas*; es probable que los brahmanes se hayan visto obligados a incorporar poco a poco la doctrina. Muchas de las enseñanzas que los propios brahmanes atribuyen a los *kṣatriyas*, no obstante, se basan en teorías ritualistas. El origen de la creencia en la transmigración de las almas se oculta en las tinieblas del pasado; la doctrina, tal como se expone en las *upaniṣads* más antiguas, es en todo caso brahmánica.



# ANEXO I

## ANTOLOGÍA DE TEXTOS

### Texto 1

#### RV 10.14

*pareyivāṁsam praváto mahír ánu bahúbhyaḥ pánthām anupaspaśānām |*  
*vaivasvatám saṁgámanam jánānām yamám rájānam haviṣā duvasya ||*

[1] Al que ha recorrido los grandes precipicios, al que averiguó el sendero (*pánthā*) para muchos,

al hijo de Vivasvant, al que reúne los hombres, al rey Yama honra con una ofrenda.

*yamó no gātúm prathamó viveda naiṣā gávyūtir ápabhartavā u |*  
*yátrā naḥ pūrve pitáraḥ pareyúr enā jajñānāḥ pathyā ánu svāḥ ||*

[2] Yama nos ha descubierto el primero el paso, ese pasto no se puede arrebatar.

Por donde han transitado nuestros Padres con anterioridad, por ahí han ascendido los nacidos, cada uno por su camino.

*mātalī kavyaír yamó āṅgirobhir bṛhaspátir ṣkvabhir vāvṛdhānāḥ |*  
*yāṁś ca devā vāvṛdhúr yé ca devān svāhānyé svadhāyānyé madanti ||*

[3] Mātalī engrandecido por los sabios, Yama por los *āṅgirasas*, Bṛhaspati por los cantores,

tanto los que los dioses han engrandecido, como los que han engrandecido a los dioses, se alimentan, los unos con la llamada sacrificial (*svāhā*), los otros con la llamada de la ofrenda para los Padres (*svadhā*).

*imám yama prastarám ā hí sīdāṅgirobhiḥ pitṛbhiḥ saṁvidānāḥ |*  
*ā tvā mántrāḥ kaviśastā vahantv enā rájan haviṣā mādayasva ||*

[4] Yama, siéntate, pues, sobre esta hierba sagrada en concordia con los *āṅgirasas*, con los Padres.

Que los mantras entonados por los cantores te acerquen; deléitate, rey, con esta ofrenda.

*āṅgirobhir ā gahi yajñīyebhir yāma vairūpaīr ihā mādayasva |*  
*vīvasvantam huve yāḥ pitā te 'smīn yajñé barhiṣy ā niśādyā ||*

[5] Acércate junto con los *āṅgirasas* dignos de ofrendas, Yama, deléitate aquí junto con los *vairūpas*.

Convoco a Vivasvant, que es tu padre, a sentarse en esta ofrenda sobre la hierba sagrada.

*āṅgirasō naḥ pitāro nāvagvā ātharvāṇo bhṛgavaḥ soṃyāsah |*  
*tēsām vayām sumataū yajñīyānām āpi bhadre saumanasē syāma ||*

[6] Nuestros Padres, los *āṅgirasas*, los *navagvas*, los *atharvanas*, los *bhṛgus* dignos de Soma;

queremos disfrutar del favor de éstos, dignos de la ofrenda, de su próspera benevolencia.

*prēhi prēhi pathībhiḥ pūrvyēbhir yātrā naḥ pūrve pitārah pareyūḥ |*  
*ubhā rājānā svadhāyā mādantā yamām paśyāsi vāruṇam ca devām ||*

[7] Avanza, avanza por los caminos antiguos, por los que avanzaron los Padres que nos precedieron.

A ambos soberanos has de ver, que se deleitan con lo propio de ellos, a Yama y al dios Varuṇa.

*sām gachasva pitṛbhiḥ sām yamēneṣṭāpūrtēna paramē vyòman |*  
*hitvāyāvadyām pūnar āstam ēhi sām gachasva tanvā suvārcāḥ ||*

[8] Reúnete con los Padres, con Yama, con tus ofrendas en el cielo más elevado.

Dejando atrás toda tacha vuelve de nuevo a la casa; únete al cuerpo esplendoroso.

*āpeta vīta ví ca sarpatāto 'smā etām pitāro lokām akran |*  
*āhobhir adbhīr aktūbhir vyāktam yamó dadāty avasānam asmai ||*

[9] Desapareced, dispersaos, arrastraos lejos de aquí; para él los Padres han preparado este lugar.

Un lugar de descanso adornado por días, aguas y noches, le entrega Yama.

*āti drava sārameyaū śvānau caturakṣaū śabālau sādhnā pathā |*  
*āthā pitṛn suvidātrām ūpehi yamēna yé sadhamādam mādanti ||*

[10] Por el camino recto, pasa rápidamente junto a los dos perros descendientes de  
Sāramā, moteados y de cuatro ojos,  
después acércate a los Padres benévolos que celebran banquetes junto a Yama.

*yaú te śvānau yama rakṣitārau caturakṣau pathirákṣī nṛcákṣasau |*  
*tābhyām enam pári dehi rājan svastí cāsmā anamīvām ca dhehi ||*

[11] Tus dos perros, Yama, los guardianes de cuatro ojos, guardianes del camino, los  
vigilantes de los hombres;  
confíalo a éstos, oh rey, y concédele buena fortuna y salud.

*urūṇasāv asutṛpā udumbalaú yamasya dūtaú carato jánāṃ ānu |*  
*tāv asmābhyam dṛśāye sūryāya púnar dātām ásum adyéhá bhadram ||*

[12] Los dos de morro achatado, moteados, que se sacian con las almas, los mensajeros de  
Yama que persiguen a los hombres.  
Que éstos dos nos hagan ver de nuevo el sol, que nos concedan aquí y ahora una vida  
afortunada.

*yamāya sōmam sunuta yamāya juhutā havíḥ |*  
*yamām ha yajñó gachaty agnídūto áramkṛtaḥ ||*

[13] Para Yama exprime el Soma, a Yama ofrece la ofrenda;  
pues hacia Yama va el sacrificio preparado transmitido por Agni.

*yamāya ghṛtāvad dhavír juhóta prá ca tiṣṭhata |*  
*sá no devēṣv á yamad dīrghám áyuh prá jīvāse ||*

[14] Ofreced a Yama una ofrenda de mantequilla y erigidla,  
que interceda ante los dioses a nuestro favor, para que tengamos una larga vida.

*yamāya mádhumattamaṃ rájñe havyām juhótana |*  
*idám náma ṛṣibhyaḥ pūrvajébhyaḥ pūrvebhyaḥ pathikṛdbhyaḥ ||*

[15] Ofreced a Yama la ofrenda más dulce en el sacrificio.  
Esta invocación es para los Ṛṣis, nacidos en otros tiempos, los anteriores preparadores del  
camino.

## Texto 2

### RV 10.16

*maīnam agne ví daho mábhi śoco māsya tvācam cikṣipo mā śārīram |*  
*yadā śṛtām kṛṇāvo jātavedó 'them enam prá hiṇutāt pitṛbhyaḥ ||*

[1] ¡No lo consumas del todo, Agni, no lo abrases, no quemes su piel ni su cuerpo!  
 Cuando lo estés asando, Jātavedas, entonces envíalo junto a los Padres.

*śṛtām yadā kārasi jātavedó 'them enam pári dattāt pitṛbhyaḥ |*  
*yadā gáchāty ásunītim etām áthā devānām vaśanīr bhavāti ||*

[2] Cuando lo hayas asado, Jātavedas, entonces entrégalo a los Padres.  
 Cuando pase este acompañamiento del alma, que se convierta en súbdito de los dioses.

*sūryam cákṣur gachatu vātam ātmā dyām ca gacha pṛthivīm ca dhármaṇā |*  
*apó vā gacha yádi tátra te hitām óṣadhīṣu práti tiṣṭhā śārīraiḥ ||*

[3] Que vaya al sol tu vista, al viento tu soplo vital, vete al cielo o a la tierra, según tu  
 sustento [según lo establecido];  
 o vete al agua, si allí eres situado; establécete en las plantas con tus miembros.

*ajó bhāgás tápasā tām tapasva tām te śocís tapatu tām te arcīḥ |*  
*yās te śívās tanvò jātavedas tābhir vahainaṃ sukṛtām ulokām ||*

[4] Tu parte es el macho cabrío, hazlo arder con tu ardor, que tu incandescencia, tu llama  
 lo abraze.  
 Éstos son tus cuerpos favorables, Jātavedas, con ellos trasládalo al lugar de los  
 bienhechores.

*áva sṛja púnar agne pitṛbhyo yás ta áhutaś cárati svadhābhiḥ |*  
*āyur vásāna úpa vetu śéṣaḥ sám gachatām tanvā jātavedaḥ ||*

[5] Suéltalo de nuevo junto a los Padres, Agni, el que te ha ofrecido libaciones se mueve  
 con las ofrendas.  
 Que revistiéndose de vida busque sus restos, que se una a un cuerpo, Jātavedas.

*yát te kṛṣṇáh śakuná ātutóda pipīláh sarpá utá vā śvāpadaḥ |*  
*agníṣ tād viśvād agadām kṛṇotu sómaś ca yó brāhmaṇām āvivéṣa ||*

[6] Lo que el pájaro negro te haya arrancado, la hormiga, la serpiente o un animal salvaje, que Agni, que lo devora todo, lo cure y Soma, que ha penetrado en los brahmanes.

*agnér várma pári góbhī vyayasva sám prórṇuṣva pīvasā médasā ca |*  
*nét tvā dhṛṣṇúr hárasā járḥṣāṇo dadhṛg vidhaksyán paryāṅkháyāte ||*

[7] Rodéate con carne de vaca como escudo contra Agni, cúbrete con grasa y sebo; para que el atrevido animado no te rodee excitado con su llama para devorarte.

*imám agne camasám mā ví jihvaraḥ priyó devānām utá somyānām |*  
*eṣá yás camasó devapānas tásmin devā amṛtā mādayante ||*

[8] No vuelques esta copa, Agni, querida por los dioses y los bebedores del Soma; de esta copa se sirve a los dioses, en ella los dioses se deleitan en la inmortalidad.

*kravyādam agnīm prá hiṇomi dūrām yamárājño gachatu ripravāhāḥ |*  
*ihaivāyám ítaro jātāvedā devébhyo havyām vahatu prajānán ||*

[9] Mando lejos al Agni devorador de carne; que se vaya junto a los súbditos de Yama, llevándose lo impuro.

Aquí este otro, Jātavedas, conociendo [el camino], debe trasladar la ofrenda a los dioses.

*yó agniḥ kravyāt pravivéśa vo grhām imám pásyann ítaram jātāvedasam |*  
*tām harāmi pitṛyajñāya devām sá gharmām invāt paramé sadhásthe ||*

[10] Este Agni devorador de carne ha entrado en vuestra casa; viendo a este otro Jātavedas, a este dios tomo para la ofrenda a los Padres, que lleve la ofrenda de mantequilla a la sede suprema.

*yó agniḥ kravyavāhanaḥ pitṛn yákṣad ṛtāvṛdhaḥ |*  
*préd u havyāni vocati devébhyaś ca pitṛbhya ā ||*

[11] Agni que traslada la carne, que fortalece el Orden Cósmico, sacrifique en honor de los Padres, que anuncie ante los dioses y los Padres las ofrendas.

*uśántas tvā ní dhīmāhy uśántaḥ sám idhīmahi |*  
*uśānn uśatá ā vaha pitṛn haviṣe áttave ||*

[12] Deseosos te queremos establecer, deseosos te queremos prender,  
deseoso acerca a los Padres deseosos para que consuman la ofrenda.

*yám tvám agne samádahas tám u nír vāpayā púnah |*

*kiyāmbv átra rohatu pākadūrvā vyālkaśā ||*

[13] Lo que tú, Agni, has quemado, disemínalo.

Que *kiyāmbu*, *pākadūrvā* y *vyālkaśā* broten en este lugar.

*śítike śítikāvati hlādike hlādikāvati |*

*maṇḍūkyā sú sám gama imám sv àgnīm harṣaya ||*

[14] En el frescor refresca; en el regocijo produce regocijo;

únete a esta rana, anima este Agni.

### Texto 3

#### RV 10.56

*idāṃ ta ékaṃ parā ū ta ékaṃ tṛtīyena jyótiṣā sām viśasva |  
saṃvṛśane tanvās cārur edhi priyó devānām paramé janitre ||*

[1] Ésta es una, más allá se encuentra tu otra, únete con la tercera luz.

Hermosa sea tu reunificación con tu cuerpo, querido por los dioses en tu lugar de nacimiento más elevado.

*tanūṣ te vājīn tanvām náyantī vāmām asmābhyam dhātu śárma túbhyam |  
áhruto mahó dharúnāya devān divīva jyótiḥ svám á mimīyāḥ ||*

[2] Que tu cuerpo, caballo vencedor, llevando su cuerpo, nos proporcione bienestar a nosotros, abrigo para ti;

que tú, erguido para llevar a los grandes dioses, cambies tu propia luz como en el cielo.

*vājy āsi vājīnenā suvenīḥ suvitá stómaṃ suvitó dívaṃ gāḥ |  
suvitó dhárma prathamānu satyā suvitó devān suvitó 'nu pátma ||*

[3] Tú eres un caballo vencedor con fuerza vencedora, deseoso persigue feliz la alabanza, feliz el cielo;

feliz el sustento primordial conforme a la verdad, feliz hacia los dioses, feliz a lo largo de tu vuelo.

*mahimná eṣām pitāraś canésire devā devéṣv adadhur āpi krátum |  
sām avivyacur utá yāny átvīṣur aiśām tanūṣu ní viviśuḥ púnāḥ ||*

[4] Ni siquiera los Padres han dominado la grandeza de éstos. Los dioses dispusieron el poder entre los divinos;

recolectaron las cosas que relucían y las depositaron de nuevo en sus cuerpos.

*sáhobhir víśvam pári cakramū rájaḥ pūrvā dhāmāny ámitā mīmānāḥ |  
tanūṣu víśvā bhūvanā ní yemire prāsārayanta purudhá prajā ānu ||*

[5] Con sus fuerzas han rodeado toda la atmósfera, midiendo lo inmensurable, las antiguas moradas.

Todos los seres han dependido de sus cuerpos; se extendieron de forma variada a través de su descendencia.

*dvidhā sūnāvó 'suram svarvidam āsthāpayanta tṛtīyena kārmaṇā |  
svām prajāṃ pitāraḥ pītryaṃ sāha āvareṣv adadhus tāntum ātatam ||*

[6] Los hijos al ser su tercera obra le dieron doble continuación al *ásura* que contempla la luz celestial.

*nāvā ná kṣódaḥ pradīśaḥ pṛthivyāḥ svastíbhīr āti durgāṇi víśvā |  
svām prajāṃ bṛháduktho mahitvāvareṣv adadhād ā páreṣu ||*

[7] Como en barco en todas las direcciones terrestres la marea supera todas las dificultades con éxito;

Bṛhadutha gracias a su poder ha colocado su propia propagación entre los posteriores, entre los anteriores.



## Texto 4

### BĀU 4.4

*sa yatrāyam ātmābalyam nyetya<sup>1</sup> saṁmoham iva nyeti | athainam ete prāṇā abhisamāyanti | sa etās tejomātrāḥ samabhyādadāno hṛdayam evānvavakrāmati | sa yatraiṣa cākṣuṣaḥ puruṣaḥ parāṇ paryāvartate | athārūpajño bhavati ||*

[1] Cuando este espíritu (*ātman*), volviéndose débil, entra en un estado como de inconsciencia, entonces sus facultades vitales (*prāṇas*) se congregan a su alrededor; él recoge estos elementos luminosos y descende a su corazón. Cuando la persona de la vista se da la vuelta y se va, entonces deja de reconocer las formas.

*ekībhavati na paśyatīty āhuḥ | ekībhavati na jighratīty āhuḥ | ekībhavati na rasayatīty āhuḥ | ekībhavati na vadatīty āhuḥ | ekībhavati na śṛṇotīty āhuḥ | ekībhavati na manuta ity āhuḥ | ekībhavati na sprśatīty āhuḥ | ekībhavati na vijānātīty āhuḥ | tasya haitasya hṛdayasyāgraṁ pradyotate | tena pradyotenaiṣa ātmā niṣkrāmati cakṣuṣto vā mūrdhno vānyebhyo vā śarīradeśebhyaḥ | tam utkrāmantam prāṇo 'nūtkrāmati | prāṇam anūtkrāmantam sarve prāṇā anūtkrāmanti | savijñāno bhavati | savijñānam evānvavakrāmati<sup>2</sup> | tam vidyākarmaṇī samanvārabhete pūrvaprajñā ca ||*

[2] Dicen: "Se está volviendo uno, ya no ve". Dicen: "Se está volviendo uno, ya no percibe el olor". Dicen: "Se está volviendo uno, ya no saborea". Dicen: "Se está volviendo uno, ya no habla". Dicen: "Se está volviendo uno, ya no oye". Dicen: "Se está volviendo uno, ya no piensa". Dicen: "Se está volviendo uno, ya no tiene tacto". Dicen: "Se está volviendo uno, ya no reconoce". La punta de su corazón comienza a brillar y con ese brillo parte el espíritu, por el ojo o por la cabeza o por cualquier otra parte del cuerpo. Al partir éste [el espíritu], parte el aliento vital; al partir el aliento vital, parten todas las facultades vitales. Se vuelve conocedor, pues entra en un estado de conocimiento pleno, y sus conocimientos y acciones se adhieren a él, y también su memoria del pasado.

<sup>1</sup> *sa yatrāyam ātmābalyam nyetya* K : *yātrāyām śārīrām ātmābalyam nītya* M.

<sup>2</sup> *savijñāno bhavati | savijñānam evānvavakrāmati* K : *saṁjānam evānvavakrāmati | sā eṣā jñāḥ sāvijñāno bhavati* M. Olivelle 1998, 519, propone seguir aquí la lectura de M, omitiendo *sā eṣā jñāḥ* y añade: "The commentator Śaṅkara sees here a reference to the passage of the self into a new body. His interpretation is supported by the use of the prefixes *niḥ* ("away") and *ut* ("up") in the verbs describing the departure of the faculties at death, and by the use of *ava* ("down") with the reference to the self acquiring awareness. If that is the case, then the descent of the self into a womb is accompanied by a state of simple awareness (*saṁjñāna*), which develops into full perception (*vijñāna*), followed thereafter by the learning he had previously acquired, the rites *karma* he had performed, and his memory. *Karma* here may also refer to the effects of his past deeds: see the verse in § 6. For meaning of "memory," see *ChU* 7.13.1 n."

*tad yathā tṛṇajalāyukā tṛṇasyāntaṃ gatvānyam<sup>3</sup> ākramam ākramyātmānam<sup>4</sup> upasaṃharati | evam evāyam ātmedaṃ<sup>5</sup> śarīraṃ nihatyāvidyāṃ gamayitvānyam<sup>6</sup> ākramam ākramyātmānam<sup>7</sup> upasaṃharati ||*

[3] Así como una oruga, cuando llega al extremo de una hoja, al dirigirse hacia un nuevo destino se contrae a sí misma (*ātman*) hacia él, de la misma manera este Yo (*ātman*), habiendo abatido su cuerpo conduciéndolo a la inconsciencia, al dirigirse hacia un nuevo destino se contrae a sí mismo hacia él.

*tad yathā peśaskārī peśaso mātrām upādāyānyan<sup>8</sup> navataram kalyāṇataram rūpaṃ tanute | evam evāyam ātmā<sup>9</sup> idaṃ śarīraṃ nihatyāvidyāṃ gamayitvānyan navataram kalyāṇataram rūpaṃ kurute<sup>10</sup> pitryaṃ vā gāndharvaṃ vā daivaṃ vā prājāpatyaṃ vā brāhmaṃ vānyeśāṃ vā bhūtānāṃ<sup>11</sup> ||*

[4] Así como una tejedora después de deshacer una parte de su tejido teje otra figura más nueva y más bella, de la misma manera este Yo (*ātman*), habiendo abatido su cuerpo conduciéndolo a la inconsciencia, crea otra figura más nueva y más bella, la de un antepasado, un *gandharva*, un ser divino, *Prajāpati*, *brahman* o la de otros seres.

*sa vā ayam ātmā brahma vijñānamayo manomayo prāṇamayaś cakṣurmayah śrotramayah pṛthivīmaya āpomayo vāyumaya ākāśamayas tejomayo 'tejomayah kāmamayo 'kāmamayah krodhamayo 'krodhamayo<sup>12</sup> dharmamayo 'dharmayah sarvamayah | tad yad etad idaṃmayo<sup>13</sup> 'domaya iti | yathākārī yathācārī tathā bhavati | sādhuḥkārī sādhuḥ bhavati | pāpakārī pāpo bhavati | puṇyaḥ puṇyena karmaṇā bhavati pāpaḥ pāpena | atho khalv āhuḥ kāmamaya evāyam puruṣa iti | sa yathākāmo bhavati*

<sup>3</sup> *gatvānyam* K : *gatvātmānam* M.

<sup>4</sup> *ākramam ākramyātmānam* om. M.

<sup>5</sup> *ātmedaṃ* K : *pūruṣa idaṃ* M.

<sup>6</sup> *gamayitvānyam* K : *gamayitvātmānam* M.

<sup>7</sup> *ākramam ākramyātmānam* om. M.

<sup>8</sup> *upādāyānyan* K : *apādāyānyān* M.

<sup>9</sup> *ātmā* K : *pūruṣa* M.

<sup>10</sup> *kurute* K : *tanute* M.

<sup>11</sup> *gāndharvaṃ vā daivaṃ vā prājāpatyaṃ vā brāhmaṃ vānyeśāṃ vā bhūtānāṃ* K : *gāndharvaṃ vā brāhmāṃ vā prājāpatyaṃ vā daivaṃ vānyeśāṃ vā bhūtānāṃ* M.

<sup>12</sup> *prāṇamayaś cakṣurmayah śrotramayah pṛthivīmaya āpomayo vāyumaya ākāśamayas tejomayo 'tejomayah kāmamayo 'kāmamayah krodhamayo 'krodhamayo* K : *vāñmāyah śrotramāya ākāśamāya vāyumāyas tejomāya āpomāyah pṛthivīmāyah krodhamāyo 'krodhamāyo harṣamāyo 'harṣamāyah* M.

<sup>13</sup> *yad etad idaṃmayo* K : *yadēdaṃmāyo* M.

*tatkratur*<sup>14</sup> *bhavati* | *yatkratur*<sup>15</sup> *bhavati tat karma kurute* | *yat karma kurute tad abhisampadyate* ||

[5] Verdaderamente este *ātman* es *brahman*. Consiste en discernimiento, en mente, en aliento vital, en vista, en oído, en tierra, en agua, en viento, en espacio, en brillantez y falta de brillantez, en deseo y falta de deseo, en ira y falta de ira, en Ley (*dharma*) y falta de Ley (*adharma*), en todo. Ése es el [significado de] este [dicho]:

"Consiste en esto, consiste en aquello".

Según actúa, según se porta, así se vuelve. El que actúa bien, se vuelve bueno; el que actúa mal, se vuelve malo. Uno se vuelve bueno por medio de un acto bueno y malo por medio de uno malo. En este sentido dicen también: "En verdad, este hombre consiste en deseo". Éste, según es su deseo, así es su intención; según es su intención, así realiza el acto; el acto que realiza, eso es lo que acumula.

*tad eṣa śloko bhavati*

*tad eva saktaḥ*<sup>16</sup> *saha karmaṇaiti liṅgaṃ mano yatra niṣaktam asya* |  
*prāpyāntaṃ karmaṇas tasya yat kiñceha karoty ayaṃ* |  
*tasmāl lokāt punar aiti asmai lokāya karmaṇa* ||

*iti nu kāmāyamānaḥ* | *athākāmāyamāno yo 'kāmo niṣkāma āptakāma ātmakāmo*<sup>17</sup> *na tasya*<sup>18</sup> *prāṇā utkrānti*<sup>19</sup> | *brahmaiva san brahmāpyeti* ||

[6] Sobre esto hay el siguiente verso:

Pues de hecho, el que está apegado va junto con su acto,  
allí donde su personalidad y su mente se encuentran apegados.

Y una vez que se agote su acto, lo que él realiza aquí, vuelve de nuevo de ese mundo a este mundo para la acción.

Esto respecto al que tiene deseos. Ahora respecto al que no desea: el que no tiene deseos, el que está libre de deseos, el que ha cumplido su deseo, cuyo deseo es el *ātman*, de éste no parten las facultades vitales (*prāṇas*); como es *brahman*, alcanza a *brahman*.

*tadeṣa śloko bhavati*

*yadā sarve pramucyante kāmā ye 'sya hṛdi śritāḥ* |

<sup>14</sup> *tatkratur* K : *tāthākratur* M.

<sup>15</sup> *yatkratur* K : *yāthākratur* M.

<sup>16</sup> *saktaḥ* K : *sāt tāt* M.

<sup>17</sup> *āptakāma ātmakāmo* K : *ātmākāma āptākāmo bhāvati* M.

<sup>18</sup> *tasya* K : *tāsmād* M.

<sup>19</sup> *ātraivā samāvanīyante* add. M.

*atha martyo 'mṛto bhavaty atra brahma samaśnuta iti ||*

*tad yathāhinirvlayanī valmīke mṛtā pratyastā śayītaivam evedaṃ śarīraṃ śete | 'thāyam aśarīro 'mṛtaḥ prāṇo<sup>20</sup> brahmaiva teja<sup>21</sup> eva | samrāḍ<sup>22</sup> | so 'haṃ bhagavate sahasrāṇi dadāmiṭi hovāca Janako Vaidehaḥ ||*

[7] Sobre eso hay el siguiente verso:

Cuando se ha producido la liberación de todos los deseos que estaban pegados al corazón de uno,

entonces el mortal se vuelve inmortal, alcanza a *brahman* en este mundo.

"Es así: como la piel de una serpiente yace sobre un hormiguero, muerta y desechada, así yace este cuerpo. Pues, este *prāṇa* incorpóreo, inmortal, es como *brahman*, como la luz, gran rey". "Aquí, venerable, te doy mil vacas", dijo Janaka, el rey de Videha.

*tad ete ślokā bhavanty<sup>23</sup> |*

*aṇuḥ panthā vitataḥ<sup>24</sup> purāṇo māṃ spr̥ṣto 'nuvitta mayaiva |*

*tena dhīrā apiyanti brahmavidaḥ svargaṃ lokam ita ūrdhvaṃ vimuktāḥ<sup>25</sup> ||*

Sobre esto hay los siguientes versos:

[8] [Hay] un viejo camino muy extendido y extremadamente fino; éste me ha tocado, por mí ha sido encontrado.

Por él se marchan los sabios, conocedores de *brahman*, hacia la esfera celestial.

Liberados se han ido hacia las alturas.

*tasmiñ chuklam uta nīlam āhuḥ piṅgalaṃ haritaṃ lohitaṃ ca |*

*eṣa panthā brahmaṇā hānuvittas tenaiti brahmavit punyakṛt taijasaś ca<sup>26</sup> ||*

[9] En él, dicen, [están] el blanco y también el azul, el azafranado, el verde y el rojo.

Por *brahman* ha sido descubierto este camino; por él [va] el que conoce a *brahman*, el que obra bien y el luminoso.

*andhaṃ tamaḥ praviśanti ye 'vidyā<sup>27</sup> upāsate |*

<sup>20</sup> *ayam aśarīro 'mṛtaḥ prāṇo K : ayām anāsthiko 'śarīraḥ prāṇā ātmā M.*

<sup>21</sup> *teja K : lokā M.*

<sup>22</sup> *iti hovāca Yājñavalkyaḥ om. K.*

<sup>23</sup> *tad ete ślokā bhavanty K : tād āpy eté ślókā M.*

<sup>24</sup> *vitataḥ K : vitarāḥ M.*

<sup>25</sup> *svargaṃ lokam ita ūrdhvaṃ vimuktāḥ K : utkrāmya svargāṃ lokām itó vimuktāḥ M.*

<sup>26</sup> *punyakṛt taijasaś ca K : taijasaḥ punyakṛc ca M.*

*tato bhūya iva te tamo ya u vidyāyām<sup>28</sup> ratāḥ ||*

[10] En una oscuridad cegadora penetran aquéllos que veneran la ignorancia; y en una oscuridad incluso más profunda los que se complacen en la erudición.

*anandā<sup>29</sup> nāma te lokā andhena tamasāvṛtāḥ |*

*tāṃs te pretyābhigacchanty<sup>30</sup> avidvāṃso 'budhā janāḥ ||*

[11] "Sin alegría" es el nombre de estos mundos, envueltos en una profunda oscuridad.

A ellos van las gentes que no saben ni están iluminadas.

*ātmānaṃ ced vijānīyād ayam asmīti puruṣaḥ |*

*kim icchan kasya kāmāya śarīram anu saṃjvaret<sup>31</sup> ||*

[12] Si una persona se conoce a sí mismo (*ātman*), [si sabe] "yo soy él", ¿qué podría desear?, ¿por amor a qué podría preocuparse de su cuerpo?

*yasyānuvittaḥ pratibuddha ātmāsmīn saṃdehḥ gahane praviṣṭaḥ |*

*sa viśvakṛt sa hi sarvasya kartā tasya lokaḥ sa u loka eva ||*

[13] Aquél cuyo *ātman*, tras conocer y haber sido iluminado, ha penetrado en este conjunto insondable.

Él es el creador de todo, el autor de la totalidad; suyo es este mundo; él es este mundo.

*ihaiva santo 'tha vidmas tad vayaṃ<sup>32</sup> na ced avedir<sup>33</sup> mahatī vinaṣṭiḥ |*

*ye tad vidur amṛtās te bhavanti athetare duḥkham evāpiyanti<sup>34</sup> ||*

[14] Mientras estamos aquí, nosotros lo podemos conocer; si no lo has conocido, grande es tu destrucción.

Los que lo han conocido se vuelven inmortales; en cambio, los demás sólo se acercan al sufrimiento.

<sup>27</sup> *'vidyām* K : *'sambhūtīm* M.

<sup>28</sup> *vidyāyām* K: *sambhūtyām* M.

<sup>29</sup> *anandā* K: *asuryā* M.

<sup>30</sup> *pretyābhigacchanty* K : *prétyāpigacchaty* M.

<sup>31</sup> *saṃjvaret* K : *sāṃcaret* M.

<sup>32</sup> *ihaiva santo 'tha vidmas tad vayaṃ* K : *tād evā śāntas tād u bhavāmo* M.

<sup>33</sup> *avedir* K : *avedī* M.

<sup>34</sup> *evāpiyanti* K : *evōpayanti* M.

*yadaitam anupaśyati atmānaṁ devam aṅjasā |*  
*īśānaṁ bhūtabhavyasya na tato vijugupsate<sup>35</sup> ||*

[15] Cuando uno lo contempla a él con claridad al espíritu (*ātman*), al dios, al señor de lo que fue y de lo que será, no querrá separarse de él.

*yasmād arvāk saṁvatsaro 'hobhiḥ parivartate |*  
*tad devā jyotiṣāṁ jyotir āyur hopāsate<sup>36</sup> 'mṛtaṁ ||*

[16] Bajo quien gira el año con sus días, a éste veneran los dioses como luz de luces, como vida inmortal.

*yasmin pañca pañcajanā ākāśaś ca pratiṣṭhitah |*  
*tam eva manya ātmānaṁ vidvān brahmāmṛto 'mṛtaṁ ||*

[17] En quien se establecen los cinco grupos de cinco y el espacio; yo pienso que soy este *ātman*, conociendo como un inmortal al inmortal *brahman*.

*prāṇasya prāṇam uta cakṣuṣaś cakṣur uta śrotrasya śrotram annasyānnaṁ*  
*manaso ye mano viduḥ |*  
*te nicikyur brahma purāṇam agryaṁ ||*

[18] Quienes conocen del *prāṇa* el *prāṇa*, de la vista la vista, del oído el oído, del alimento el alimento, del intelecto el intelecto, éstos perciben el antiguo, el preeminente *brahman*.

*manasaivānudraṣṭavyaṁ<sup>37</sup> neha nānāsti kiṁ cana |*  
*mṛtyoḥ sa mṛtyum āpnoti ya iha nāneva paśyati ||*

[19] Sólo con la mente se le puede contemplar, aquí no existe nada más aparte de él.

Muerte tras muerte alcanza quien aquí contempla sólo la diversidad.

(...)

<sup>35</sup> *tato vijugupsate* K : *tādā vicikitsati* M.

<sup>36</sup> *hopāsate* K : *hy ùpāsate* M.

<sup>37</sup> *manasaivānudraṣṭavyaṁ* K : *mānasaivāptavyaṁ* M.

*tad etad ṛcābhyuktam*

*eṣa nityo mahimā brāhmaṇasya na karmaṇā vardhate no kanīyān |*  
*tasyaiva syāt padavittam viditvā na lipyate karmaṇā<sup>38</sup> pāpakeneti ||*  
*tasmād evaṃvic chānto dānta uparatas titikṣuḥ samāhito<sup>39</sup> bhūtvātmany evātmānaṃ*  
*paśyati<sup>40</sup> | sarvaṃ ātmānaṃ paśyati | nainaṃ pāpmā tarati<sup>41</sup> | sarvaṃ pāpmānaṃ tarati |*  
*nainaṃ pāpmā tapati | sarvaṃ pāpmānaṃ tapati | vipāpo virajo 'vicikitso<sup>42</sup> brāhmaṇo*  
*bhavati | eṣa brahmalokaḥ<sup>43</sup> samrāt | enaṃ prāpito 'sīti hovāca Yājñavalkyaḥ | (...)*

[23] Esto se ha expresado en el siguiente verso ṛgvédico:

Él es la grandeza eterna del brahmán, no se puede aumentar ni disminuir con un acto;

es su rastro el que uno debería conocer; conociéndolo, uno no es manchado por un acto malvado.

Por eso el que así lo conoce, habiéndose vuelto sereno, disciplinado, calmado, paciente y centrado, contempla realmente el *ātman* en su *ātman*; contempla todo el *ātman*. El mal no lo atraviesa; él atraviesa todo el mal. El mal no lo quema; él quema todo el mal. Libre de mal, libre de impureza, sin incertidumbre se convierte en un brahmán. Ése, gran rey, es el mundo de *brahman*; tú has sido conducido a él". Así habló Yājñavalkya.

<sup>38</sup> *l. k. K : k. l. M.*

<sup>39</sup> *samāhito K : śraddhāvitto M.*

<sup>40</sup> *paśyati K : paśyet M.*

<sup>41</sup> *nainaṃ pāpmā tarati. Sarvaṃ pāpmānaṃ tarati om. M.*

<sup>42</sup> *'vicikitso K : vijighatsò 'pipasó M.*

<sup>43</sup> *eṣa brahmalokaḥ K : yá evāṃ véda M.*

## Texto 5

### BĀU 6.2

*Śvetaketur<sup>44</sup> vā Āruṇeyaḥ Pancālānāṃ pariṣadam ājagāma | sa ājagāma Jaivalaṃ pravāhaṇaṃ paricārayamāṇaṃ | tam udīkṣyābhyuvāda kumārā<sup>3</sup> iti | sa bhor<sup>3</sup> iti pratiśuśrāvā | anuśiṣṭo nv asi pitrety | om iti hovāca ||*

[1] Entonces, Śvetaketu, el hijo de Āruṇa, se presentó ante la asamblea de los pancālas. Él se acercó a Pravāhaṇa Jaivali, que estaba recibiendo en audiencia. Aquél le dijo: "Muchacho"; éste contestó "Señor". "¿Has sido instruido por tu padre?". "Así es", respondió.

*vettha yathemāḥ prajāḥ prayatyo vipratipadyantā<sup>3</sup> iti | neti hovāca | vettho<sup>45</sup> yathemaṃ lokaṃ punar āpadyantā<sup>3</sup> iti | neti haivovāca | vettho<sup>46</sup> yathāsau loka evaṃ bahubhiḥ punaḥ-punaḥ prayadbhir na sampūryatā<sup>3</sup> iti | neti haivovāca | vettho<sup>47</sup> yatithyām āhutyāṃ hutāyām āpaḥ puruṣavāco bhūtvā samutthāya vadantī<sup>3</sup> iti | neti haivovāca | vettho devayānasya vā pathaḥ pratipadaṃ piṭṛyāṇasya vā yat kṛtvā devayānaṃ vā panthānaṃ pratipadyante piṭṛyāṇaṃ vā | api hi na ṛṣer vacaḥ śrutam |*

*dve sṛtī aśṛṇavaṃ piṭṛṇām | ahaṃ devānām uta martyānām |*

*tābhyām idaṃ viśvam ejat sameti | yad antarā pitaraṃ mātaraṃ ceti ||*

*nāham ata ekaṃ cana vedeti hovāca ||*

[2] —"¿Sabes cómo estas criaturas, cuando parten, se marchan en distintas direcciones?" — "No", respondió.

—"¿Sabes, al menos, cómo de nuevo retornan a este mundo?". Éste tan sólo respondió: "No".

—"¿Sabes, al menos, cómo el mundo de ahí no se llena, así, con la gran cantidad de gente que parten de nuevo y de nuevo?". Éste tan sólo respondió: "No".

—"¿Sabes, al menos, después de verter cuántas libaciones las aguas, tomando voz humana, se elevan y hablan?". Éste tan sólo respondió: "No".

—"¿Conoces, al menos, la entrada del camino que lleva a los dioses o del que lleva a los Padres; aquello que, una vez hecho, los hace avanzar por el camino que lleva a los dioses o el que lleva a los Padres? ¿Entonces no has escuchado la palabra del ṛṣi:

<sup>44</sup> ante vā add. ha M.

<sup>45</sup> vettho K : vėttha M.

<sup>46</sup> vettho K : vėttha M.

<sup>47</sup> vettho K : vėttha M.



'Yo he oído que dos son los caminos de los mortales: el de los Padres y el de los dioses.

Por estos dos camina todo lo que se mueve en este mundo, todo lo que hay entre el padre [cielo] y la madre [tierra]"<sup>48</sup>?

Éste respondió: "Yo no conozco ni siquiera una de las [respuestas]".

(...)

*sa hovāca*<sup>49</sup> *tathā nas tvaṃ Gautama māparādhas tava ca pitāmahā yatheyam vidyetaḥ pūrvaṃ na kasmimś cana brāhmaṇa uvāsa | tāṃ tv ahaṃ tubhyaṃ vakṣyāmi | ko hi tvaivaṃ bruvantam arhati pratyākhyātum iti ||*

[8] Él [Pravāhaṇa Jaivali] dijo entonces: "Tú no te enfades con nosotros, Gautama, igual que tus Padres, pues esta enseñanza en el pasado no ha residido nunca en ningún brahmán. Sin embargo, yo te lo voy a exponer a ti, pues ¿quién sería capaz de no explicártelo, cuando hablas así?

*asau vai loko 'gnir Gautama | tasyāditya eva samid raśmayo dhūmo 'har arcis̥ diśo 'ṅgārā*<sup>50</sup> *avāntaradiśo*<sup>51</sup> *viṣphuliṅgāḥ | tasminn etasminn agnau devāḥ śraddhāṃ juhvati | tasyā āhuteḥ somo rājā saṃbhavati ||*

[9] En verdad, el Más Allá es el fuego, Gautama. De él, entonces, el sol es el combustible; los rayos, el humo; el día, la llama; las direcciones, las brasas; las direcciones intermedias, las chispas. En este mismo fuego los dioses vierten la fe (*śraddhā*); de esta libación surge el rey Soma.

(...)<sup>52</sup>

*sa jīvati yāvaj jīvati | atha yadā mriyate ||  
athainam agnaye haranti | tasyāgnir evāgnir bhavati samit samid dhūmo dhūmo 'rcir arcir aṅgārā aṅgārā viṣphuliṅgā viṣphuliṅgāḥ | tasminn etasminn agnau devāḥ puruṣaṃ juhvati | tasyā āhuteḥ puruṣo bhāsvaravarṇaḥ saṃbhavati ||*

<sup>48</sup> RV 10.88.15.

<sup>49</sup> *sa hovāca* om. M.

<sup>50</sup> *diśo 'ṅgārā* K : *candrāmā aṅgārā* M.

<sup>51</sup> *avāntaradiśo* K : *nákṣatrāṇi* M.

<sup>52</sup> Sigue la exposición de la Doctrina de los Cinco Fuegos hasta llegar al hombre.

Éste vive mientras vive; y cuando finalmente muere, [14] entonces lo llevan al fuego. Entonces su fuego es el propio fuego; su combustible es el combustible; el humo es el humo; la llama es la llama; las brasas son las brasas; las chispas son las chispas. En este mismo fuego los dioses ofrecen al hombre; de esta ofrenda surge el hombre resplandeciente.

*te ya evam etad vidur ye cāmī aranye śraddhām satyam upāsate te 'rcir abhisaṃbhavanty arciṣo 'har ahna āpūryamāṇapakṣam āpūryamāṇapakṣād yān ṣaṇ māsān udanñ āditya eti māsebhyo devalokaṃ devalokād ādityam ādityād vaidyutam | tām vaidyutān<sup>53</sup> puruṣo mānasa etya brahmalokān gamayati | te teṣu brahmalokeṣu parāḥ parāvato vasanti | teṣām<sup>54</sup> na punar āvṛttir<sup>55</sup> ||*

[15] Los que así lo conocen y aquéllos que en la selva veneran la verdad como una entrega personal (*śraddhā*), éstos llegan a la llama; desde la llama, al día; desde el día, al periodo de la luna creciente; desde el periodo de la luna creciente, a los seis meses en que el sol avanza hacia el norte; de estos meses, a la esfera de los dioses; de la esfera de los dioses, al sol; del sol, a la [esfera] del relámpago. Una persona (*puruṣa*) espiritual se acerca a las [esferas] del relámpago, conduce a éstos a las esferas de *brahman*; éstos residen en esas esferas de *brahman* durante largos periodos. De ellas no vuelven de nuevo.

*atha ye yajñena dānena tapasā lokān jayanti te dhūmam abhisaṃbhavanti | dhūmād rātriṃ rātrer apakṣīyamāṇapakṣam apakṣīyamāṇapakṣād yān ṣaṇ māsān dakṣiṇāditya eti māsebhyah pitṛlokaṃ | pitṛlokāc candram | te candram prāpyānnaṃ bhavanti | tāṃs tatra devā yathā somaṃ rājānam āpyāyasva apakṣīyasvety evam enāṃs tatra bhakṣayanti | teṣām yadā tat paryavaity athemam evākāśam abhiniṣpadyanta ākāśād vāyum vāyor vṛṣṭim vṛṣṭeḥ pṛthivīm | te pṛthivīm prāpyānnaṃ bhavanti | te punaḥ puruṣāgnau hūyante<sup>56</sup> tato yoṣāgnau jāyante | lokān pratyuthāyinas<sup>57</sup> ta evam evānuparivartante | atha ya etau panthānau na vidus te kīṭāḥ pataṅgā yad idaṃ dandaśūkam ||*

[16] En cambio, los que conquistan los mundos con sacrificio, donación y ascetismo pasan al humo, a la noche; de la noche, al periodo de la luna menguante; desde el periodo

<sup>53</sup> *vaidyutān* K : *vaidyutāt* M.

<sup>54</sup> *ihā* add. M.

<sup>55</sup> *asti* add. M.

<sup>56</sup> *te punaḥ puruṣāgnau hūyante* om. M.

<sup>57</sup> *lokān pratyuthāyinas* om. M.

de la luna menguante, a los seis meses en que el sol avanza hacia el sur; de estos meses, al mundo de los antepasados; del mundo de los antepasados, a la luna. Una vez que han alcanzado la luna se convierten en alimento. Allí los dioses, diciendo como al rey Soma: "¡crece!" y "¡mengua!", se van alimentando de ellos. Cuando esto se les acaba, de nuevo pasan a este espacio étéreo, del espacio al viento, del viento a la lluvia, de la lluvia a la tierra. Una vez que alcanzan la tierra se convierten en alimento. De nuevo son ofrecidos en oblación en el fuego del hombre. Nacen después en el fuego de la mujer. Elevándose una y otra vez a los diversos mundos recorren así su ciclo. Mas quienes no conocen estos dos caminos se convierten en gusanos, en mariposas o en algo que muere.

## Texto 6

### ChU 5.10.6-10

*ta iha vrīhiyavā oṣadhivanaspatayas tilamāṣā iti jāyante ato vai khalu durniṣprapataaram*<sup>58</sup> | *yo yo hy annam atti yo retaḥ siñcati tad bhūya eva bhavati* ||

[6] Éstos aquí nacen como arroz o cebada, plantas o árboles, sésamo o alubias, de donde es realmente difícil salir volando. Cuando alguien toma este alimento y deposita el semen, entonces recobra una existencia.

*tad ya iha ramañīyacaraṇā abhyāśo ha yat te ramañīyām yonim āpadyeran brāhmaṇayoniṃ vā kṣatriyayoniṃ vā vaiśyayoniṃ vā* | *atha ya iha kapūyacaraṇā abhyāśo ha yat te kapūyām yonim āpadyerañ śvayoniṃ vā sūkarayoniṃ vā caṇḍālayoniṃ vā* ||

[7] Los que hayan logrado un comportamiento agradable se integran en un vientre agradable, como el útero de una mujer, de un brahmán, de un *kṣatriya* o de un *vaiśya*. En cambio, los que hayan logrado un comportamiento hediondo, éstos se integran en un útero hediondo, como el de una perra, de una cerda o de una mujer sin casta.

*athaitayoḥ pathor na katareṇacana tānīmāni kṣudrāṇy asakṛdāvartīni bhūtāni bhavanti jāyasva mriyasveti* | *etat tṛtīyaṃ sthānam* | *tenāsau loko na saṃpūryate* | *asmāj jugupseta* | *tad eṣa ślokaḥ* ||

[8] Pero además existen los que no avanzan por ninguno de estos dos caminos, aquéllos que se convierten en pequeños seres que vuelven una y otra vez: "¡Nace!; ¡muere!"; éste es un tercer estado. Por esto el Más Allá no se llena. Uno debe tratar de evitar esto. Sobre esto hay el siguiente verso:

*steno hiraṇyasya surām pibamś ca guros talpam āvasan brahmahā ca* |  
*ete patanti catvāraḥ pañcamaś cācaramś tair iti* ||

[9] El ladrón de oro y el que bebe licor, el que mancilla el lecho de su maestro y el que mata a un brahmán, estos cuatro caen y el quinto es el que se junta con ellos.

<sup>58</sup> *durniṣprapataaram* Olivelle 1998 : *durniṣprapadanam* Böhtlingk 1889b; cf. Böhtlingk 1897, 89 : *durniṣprapatanam* BR III, 685; Senart 1930 : *durniṣpratattaram* Ickler 1973, 65 siguiendo Lüders; Morgenroth 1958 : *durniṣprāpataram* Thieme 1968a, 57 : *durniṣprapatataram* Śaṅkara (cf. Deussen 1935, 18 n. 1).

*atha ha ya etān evaṃ pañcāgnīn veda na saha tair apy ācaran pāpmanā lipyate |*

*śuddhaḥ pūtaḥ puṇyaloko bhavati ya evaṃ veda ya evaṃ veda ||*

[10] Sin embargo, el que conoce así estos cinco fuegos no se mancha con su maldad al juntarse con ellos. Limpio, puro se vuelve quien conoce así, quien conoce así.



# ÍNDICE DE PASAJES TRADUCIDOS

(en orden alfabético indio, salvo las *saṃhitās*)

## *Saṃhitās*

<i>RV</i> 1.1.3ab.....	173	<i>RV</i> 3.55.16a-c.....	74
<i>RV</i> 1.6.4.....	54	<i>RV</i> 3.58.5cd.....	194
<i>RV</i> 1.22.18.....	91	<i>RV</i> 3.60.3cd.....	177
<i>RV</i> 1.31.15cd.....	177	<i>RV</i> 3.61.3.....	57
<i>RV</i> 1.38.5.....	197	<i>RV</i> 3.62.10.....	137
<i>RV</i> 1.46.11.....	192	<i>RV</i> 4.1.7.....	72
<i>RV</i> 1.72.7.....	191	<i>RV</i> 4.1.14d.....	73
<i>RV</i> 1.89.8c-9.....	171	<i>RV</i> 4.1.18.....	73
<i>RV</i> 1.92.10-11.....	56	<i>RV</i> 4.3.5.....	279
<i>RV</i> 1.105.16a-c.....	192	<i>RV</i> 4.23.8-10.....	88
<i>RV</i> 1.113.11, 13.....	56	<i>RV</i> 4.26.1.....	77
<i>RV</i> 1.113.16ab.....	147	<i>RV</i> 4.27.1.....	77
<i>RV</i> 1.115.1cd.....	126	<i>RV</i> 4.28.1.....	108
<i>RV</i> 1.121.13cd.....	273	<i>RV</i> 4.35.3cd.....	196
<i>RV</i> 1.125.5ab.....	177	<i>RV</i> 4.37.1ab.....	194
<i>RV</i> 1.136.2ab.....	192	<i>RV</i> 4.51.4ab.....	57
<i>RV</i> 1.140.8cd.....	119	<i>RV</i> 4.53.3.....	53
<i>RV</i> 1.144.4.....	59	<i>RV</i> 4.54.2.....	85, 146
<i>RV</i> 1.154.5.....	252	<i>RV</i> 5.1.1ab.....	69
<i>RV</i> 1.155.5.....	247	<i>RV</i> 5.4.10d.....	174
<i>RV</i> 1.155.6.....	65	<i>RV</i> 5.63.7.....	91
<i>RV</i> 1.162.4.....	195	<i>RV</i> 5.78.7-9.....	156
<i>RV</i> 1.163.4.....	151	<i>RV</i> 6.25.4ab.....	144
<i>RV</i> 1.163.12-13.....	244	<i>RV</i> 6.51.13.....	189
<i>RV</i> 1.164.11, 15.....	64	<i>RV</i> 6.74.3, 4c.....	278
<i>RV</i> 1.164.30-32.....	83	<i>RV</i> 7.7.1cd.....	191
<i>RV</i> 1.164.33.....	150	<i>RV</i> 7.33.10-12.....	155
<i>RV</i> 1.164.38.....	84	<i>RV</i> 7.34.16-17.....	255
<i>RV</i> 1.164.47, 51.....	74	<i>RV</i> 7.38.8.....	194
<i>RV</i> 1.183.6=184.6.....	194	<i>RV</i> 7.59.12.....	151
<i>RV</i> 2.9.5.....	69	<i>RV</i> 7.66.4.....	279
<i>RV</i> 2.14.7.....	188	<i>RV</i> 7.76.2.....	193
<i>RV</i> 2.16.2.....	139	<i>RV</i> 7.86.5.....	274
<i>RV</i> 2.22.4de.....	119	<i>RV</i> 7.89.1.....	256
<i>RV</i> 2.24.3cd.....	95	<i>RV</i> 7.104.1-2b.....	185
<i>RV</i> 2.25.1.....	94	<i>RV</i> 8.6.10.....	158
<i>RV</i> 2.33.1c.....	174	<i>RV</i> 8.13.12.....	174
<i>RV</i> 3.3.10.....	161	<i>RV</i> 8.30.3cd.....	197
<i>RV</i> 3.9.2, 5.....	71	<i>RV</i> 8.41.10cd.....	90
<i>RV</i> 3.24.1.....	188	<i>RV</i> 8.47.13.....	275
<i>RV</i> 3.53.8.....	138	<i>RV</i> 8.48.3.....	161
<i>RV</i> 3.54.5.....	190	<i>RV</i> 8.58.2.....	58

<i>RV</i> 8.79.3ab.....	142	<i>RV</i> 10.85.18-19.....	60
<i>RV</i> 8.100.5.....	134	<i>RV</i> 10.85.24-25 (cf. <i>AV</i> 14.1.18-19) ..	151
<i>RV</i> 8.100.5a.....	178	<i>RV</i> 10.85.40-41.....	102, 334
<i>RV</i> 9.73.6d.....	272	<i>RV</i> 10.88.6ab.....	70
<i>RV</i> 9.94.4a-c.....	178	<i>RV</i> 10.88.15.....	224, 402
<i>RV</i> 9.113.7-11.....	250	<i>RV</i> 10.88.18.....	57
<i>RV</i> 10.2.7.....	196	<i>RV</i> 10.90.4.....	104
<i>RV</i> 10.12.1cd.....	120	<i>RV</i> 10.90.12-14.....	105
<i>RV</i> 10.12.7-8b.....	61	<i>RV</i> 10.90.16.....	106
<i>RV</i> 10.13.4.....	237	<i>RV</i> 10.97.16.....	278
<b><i>RV</i> 10.14.....</b>	575	<i>RV</i> 10.98.11cd.....	191
<i>RV</i> 10.14.1-2.....	209	<i>RV</i> 10.103.12.....	185
<i>RV</i> 10.14.3-6.....	210	<i>RV</i> 10.107.2.....	173
<i>RV</i> 10.14.7-8.....	211	<i>RV</i> 10.123.2a-c.....	134
<i>RV</i> 10.14.9.....	213	<i>RV</i> 10.129.1-2.....	82
<i>RV</i> 10.14.10-12.....	213	<i>RV</i> 10.129.4cd.....	152
<i>RV</i> 10.14.12.....	120	<i>RV</i> 10.135.1, 7.....	252
<i>RV</i> 10.14.13-15.....	215	<i>RV</i> 10.154.....	181
<i>RV</i> 10.14.16.....	216	<i>RV</i> 10.161.2.....	168
<i>RV</i> 10.15.1.....	121	<i>RV</i> 10.183.....	156
<i>RV</i> 10.15.1-2.....	263	<i>RV</i> 10.184.1.....	157
<i>RV</i> 10.15.13.....	263	<i>RV</i> 10.190.....	87
<i>RV</i> 10.15.14.....	259	<i>AV</i> 2.1.2, 4.....	162
<b><i>RV</i> 10.16.....</b>	578	<i>AV</i> 2.12.8.....	122
<i>RV</i> 10.16.1-2.....	200	<i>AV</i> 3.28.5ab.....	260
<i>RV</i> 10.16.3.....	201	<i>AV</i> 4.5.4.....	165
<i>RV</i> 10.16.4.....	202	<i>AV</i> 4.14.6.....	272
<i>RV</i> 10.16.5.....	203	<i>AV</i> 4.34.2.....	260
<i>RV</i> 10.16.6.....	205	<i>AV</i> 4.34.6.....	253
<i>RV</i> 10.16.7.....	205	<i>AV</i> 5.9.7.....	127
<i>RV</i> 10.16.8.....	205	<i>AV</i> 5.9.8.....	167
<i>RV</i> 10.16.9-10.....	206	<i>AV</i> 5.18.13.....	226
<i>RV</i> 10.16.11-12.....	206	<i>AV</i> 5.19.3.....	187, 273
<i>RV</i> 10.16.13-14.....	207	<i>AV</i> 5.30.13.....	167
<i>RV</i> 10.17.1-2.....	233	<i>AV</i> 5.120.3cd.....	261
<i>RV</i> 10.17.3-6.....	242	<i>AV</i> 6.46.1.....	164
<i>RV</i> 10.18.1.....	198	<i>AV</i> 6.53.2-3.....	168
<i>RV</i> 10.35.2a-c.....	274	<i>AV</i> 7.1.1.....	96
<i>RV</i> 10.51.5cd.....	195	<i>AV</i> 7.2.....	101
<i>RV</i> 10.55.5.....	59	<i>AV</i> 7.67ab.....	139
<b><i>RV</i> 10.56.....</b>	581	<i>AV</i> 7.79.2.....	61
<i>RV</i> 10.56.1-3.....	219	<i>AV</i> 9.5.8c.....	264
<i>RV</i> 10.56.4.....	220	<i>AV</i> 10.2.14.....	113
<i>RV</i> 10.56.5-7.....	221	<i>AV</i> 10.2.20-21.....	113
<i>RV</i> 10.57.2.....	153	<i>AV</i> 10.2.26-28.....	113
<i>RV</i> 10.57.3-6.....	166	<i>AV</i> 10.2.31-33.....	114
<i>RV</i> 10.58.1.....	166	<i>AV</i> 10.7.15ab.....	86
<i>RV</i> 10.59.5-6.....	166	<i>AV</i> 10.7.38.....	128
<i>RV</i> 10.72.8-9.....	85	<i>AV</i> 10.8.1.....	98
<i>RV</i> 10.79.4.....	71	<i>AV</i> 10.8.2.....	129



<i>AV</i> 10.8.37-38 .....	153
<i>AV</i> 10.8.43-44 .....	115
<i>AV</i> 11.4.20 .....	130
<i>AV</i> 11.8.6 .....	282
<i>AV</i> 11.8.6c .....	111
<i>AV</i> 11.8.13c .....	111
<i>AV</i> 11.8.26 .....	131
<i>AV</i> 11.8.30-32 .....	112
<i>AV</i> 11.8.33 .....	169
<i>AV</i> 12.2.8-10 .....	227
<i>AV</i> 12.4.36 .....	258
<i>AV</i> 13.2.25 .....	55
<i>AV</i> 18.2.24 .....	143
<i>AV</i> 18.2.27 .....	120, 236
<i>AV</i> 18.2.49 .....	264
<i>AV</i> 18.3.62 .....	239
<i>AV</i> 18.4.3 .....	193
<i>AV</i> 18.4.64 .....	260
<i>AV</i> 19.9.5ab .....	139
<i>AV</i> 19.53.1-3 .....	66
<i>AV</i> 19.54.1 .....	67
<i>MS</i> 1.8.6.3 .....	286
<i>TS</i> 2.6.6.4.5-5.2 .....	238
<i>TS</i> 4.6.5.1-2.3 (a-e); <i>VS</i> 17.66-69 .....	180
<i>TS</i> 5.2.3.1-2 .....	241
<i>TS</i> 6.3.2.6.5 .....	261
<i>TS</i> 6.3.10.5.2 .....	284
<i>TS</i> 6.5.3.1.1-9 .....	65
<i>TS</i> 6.6.1.4.4-5 .....	181
<i>TS</i> 7.2.10.3.4-4.2 .....	160
<i>VS</i> 1.25d .....	186
<i>VS</i> 19.93 .....	128
<i>VS</i> 20.23cd .....	52
<i>VS</i> 23.9-10 (=45-46) .....	62
<i>VS</i> 34.1-6 .....	135
<i>VS</i> 35.22 .....	74

### ***Brāhmaṇas***

<i>AB</i> 1.1.3 .....	305
<i>AB</i> 3.8 (final) .....	299
<i>AB</i> 4.23.1 .....	299
<i>AB</i> 8.24.1-5, 25.1-2 .....	301
<i>KB</i> 25.1.1-8 .....	325
<i>JB</i> 1.15 .....	360
<i>JB</i> 1.17.18-19 .....	310
<i>JB</i> 1.18 .....	353
<i>JB</i> 1.18.28-29 .....	310
<i>JB</i> 1.45-1.46.9 .....	342
<i>JB</i> 1.46.10-12 .....	347
<i>JB</i> 1.46.13-21 .....	347

<i>JB</i> 1.46.19-21 .....	326
<i>JB</i> 1.49 (final) .....	348
<i>JB</i> 1.50 .....	350
<i>TB</i> 3.10.11.1 .....	310
<i>ŚB</i> 1.5.3.14 .....	313
<i>ŚB</i> 2.1.4.10 .....	98
<i>ŚB</i> 3.1.2.21 .....	306
<i>ŚB</i> 10.2.6.19 .....	324
<i>ŚB</i> 10.4.3.1, 3-10 .....	308
<i>ŚB</i> 10.4.3.9 .....	332
<i>ŚB</i> 10.4.3.10 .....	331
<i>ŚB</i> 10.5.2.4 .....	311
<i>ŚB</i> 10.5.4.16 .....	312
<i>ŚB</i> 11.2.1.1 .....	312
<i>ŚB</i> 11.6.2.6-10 .....	339
<i>ŚB</i> 12.7.3.7 .....	320
<i>ŚB</i> 12.9.3.12 .....	326

### ***Upaniṣads***

<i>AU</i> 2.4 .....	506
<i>AU</i> 2.4-6 .....	476
<i>AU</i> 3.4 .....	478
<i>KaṭhU</i> 1.6 .....	496
<i>KaṭhU</i> 1.14 .....	498
<i>KaṭhU</i> 1.17 .....	498
<i>KaṭhU</i> 1.29 .....	499
<i>KaṭhU</i> 2.5 .....	500
<i>KaṭhU</i> 2.6 .....	501
<i>KaṭhU</i> 2.12 .....	501
<i>KaṭhU</i> 2.18 .....	502
<i>KaṭhU</i> 2.23 .....	503
<i>KaṭhU</i> 3.3-9 .....	508
<i>KaṭhU</i> 3.13 .....	510
<i>KaṭhU</i> 4.1-2 .....	511
<i>KaṭhU</i> 4.10 .....	511
<i>KaṭhU</i> 5.7 .....	513
<i>KauṣU</i> 1.1.4-5 .....	482
<i>KauṣU</i> 1.2 .....	483
<i>KauṣU</i> 1.6 .....	486
<i>KauṣU</i> 2.11 (12) (final) .....	489
<i>KauṣU</i> 3.1.9-10 .....	490
<i>KauṣU</i> 4.20 ( <i>ŚāṅkhĀ</i> 6.20) .....	492
<i>ChU</i> 4.11 .....	419
<i>ChU</i> 4.15.5 .....	420
<i>ChU</i> 5.3 .....	401
<i>ChU</i> 5.4 .....	406
<i>ChU</i> 5.7.3-5 .....	403
<i>ChU</i> 5.8 .....	407
<i>ChU</i> 5.9 .....	410
<i>ChU</i> 5.10.1-2 .....	414

<i>ChU</i> 5.10.3-6 (comienzo) .....	414	<i>BĀU</i> 4.4.7.....	457
<i>ChU</i> 5.10.6-10.....	429, 594	<i>BĀU</i> 4.4.7 (final).....	458
<i>ChU</i> 5.24.3-4.....	434	<i>BĀU</i> 4.4.8-11 .....	459
<i>ChU</i> 6.8.7.....	375	<i>BĀU</i> 4.4.12-14 .....	460
<i>JUB</i> 1.5.1-3 .....	394	<i>BĀU</i> 4.4.19.....	461
<i>JUB</i> 1.8.8-10 .....	388	<i>BĀU</i> 4.4.23.....	461
<i>JUB</i> 1.45.1-2 .....	389	<b><i>BĀU</i> 6.2</b> .....	590
<i>JUB</i> 3.11.7 .....	426	<i>BĀU</i> 6.2.2 (final).....	402
<i>JUB</i> 3.20.5-9 .....	390	<i>BĀU</i> 6.2.8.....	403
<i>JUB</i> 3.28.3-5 .....	391	<i>BĀU</i> 6.2.13-14 .....	410
<i>JUB</i> 4.14.4 .....	392	<i>BĀU</i> 6.2.16.....	415
<i>TU</i> 1.11.1-3 .....	466	<i>BĀU</i> 6.2.16 (final).....	428
<i>TU</i> 2.1.6-11 .....	467	<i>MunḍU</i> 1.2.9-11 .....	542
<i>TU</i> 2.6 .....	468	<i>MunḍU</i> 2.2.8 .....	542
<i>TU</i> 2.8-9 .....	469	<i>MunḍU</i> 3.2.2 .....	543
<i>TU</i> 3.10.3.5-4.6 .....	471	<i>MunḍU</i> 3.2.7-8.....	543
<i>TU</i> 3.10.5-6 .....	471	<i>ŚvetU</i> 1.1.....	519
<i>PU</i> 1.9-10.....	421	<i>ŚvetU</i> 1.2.....	519
<i>PU</i> 6.6 .....	545	<i>ŚvetU</i> 1.4, 6.....	536
<i>BĀU</i> 1.4.10.....	373	<i>ŚvetU</i> 1.8.....	524
<i>BĀU</i> 1.5.17.....	433	<i>ŚvetU</i> 1.11 .....	524
<i>BĀU</i> 3.2.10.....	440	<i>ŚvetU</i> 2.12.....	531
<i>BĀU</i> 3.2.13.....	441	<i>ŚvetU</i> 4.5.....	528
<i>BĀU</i> 3.4.2.....	374, 446	<i>ŚvetU</i> 4.9-10 .....	527
<i>BĀU</i> 3.9.28 (final).....	447	<i>ŚvetU</i> 5.7-12 .....	532
<b><i>BĀU</i> 4.4</b> .....	583	<i>ŚvetU</i> 6.1.....	537
<i>BĀU</i> 4.4.1-2 .....	449	<i>ŚvetU</i> 6.13cd.....	525
<i>BĀU</i> 4.4.3-4 .....	451	<i>ŚvetU</i> 6.15.....	522
<i>BĀU</i> 4.4.5.....	453	<i>ŚvetU</i> 6.16.....	537
<i>BĀU</i> 4.4.5 (final).....	454	<i>ŚvetU</i> 6.19-20 .....	525
<i>BĀU</i> 4.4.6.....	455	<i>ŚvetU</i> 6.23ab .....	526

## BIBLIOGRAFÍA

- Adhikari, T. N. 1994, *Gopatha Brāhmaṇa, a critical study: an analysis of the topics and a comprehensive critique of the Brāhmaṇa text of the Atharva-Veda*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta.
- Adrados, F. R. - Villar, F. 1978, *Ātmā y brahma: Upaniṣad del Gran Āraṇyaka y Bhagavadgītā*, Editora Nacional, Madrid.
- Agud, A. - Rubio, F. 2000, *La ciencia del brahman: once Upaniṣad antiguas*, Trotta, Madrid.
- Aguilar i Matas, E. 1991, *Ṛgvedic Society*, Brill, Leiden.
- Alsdorf, L. 1950, "Contributions to the Textual Criticism of the Kathopaniṣad", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 100, 621-637.
- 1961, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz.
- Amano, K. 2009, *Maitrāyaṇī-saṁhitā I-II: Übersetzung der Prosapartien mit Kommentar zur Lexik und Syntax der älteren vedischen Prosa*, Hempen, München.
- Apte, V. N. 1922, *Śāṅkhyāyanāraṇyakam*, Ānandāśrama Saṁskṛtagraṇthāvali, Poona.
- Arbman, E. 1922, *Rudra. Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*, Uppsala.
- 1926, "Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien I", *Le Monde Oriental* 20, 85-226.
- 1927, "Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien II", *Le Monde Oriental* 21, 1-185.
- 1927-1928, "Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben I", *Archiv für Religionswissenschaft* 25, 339-387.
- 1928, "Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben II", *Archiv für Religionswissenschaft* 26, 187-240.
- Atkins, S. D. 1941, *Puṣan in the Rig-Veda*, tesis doctoral, Princeton University.
- 1947, "Puṣan in the Sāma, Yajur, and Atharva Vedas", *Journal of the American Oriental Society* 67, 274-295.
- Aufrecht, T. 1877, *Die Hymnen des Rigveda*, 2 ed. ed., Bonn.
- 1879, *Das Aitareya Brāhmaṇa*, Bonn.
- Bakker, H. 1982, "On the Origin of the Sāṁkhya Philosophy", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 26, 117-148.
- Barton, C. 1985, "PIE \*swep- and \*ses-", *Die Sprache* 18, 117-131.
- Basham, A. L. 1951, *History and Doctrines of the Ājīvikas. A Vanished Indian Religion*, Oxford University Press, reimpr. Delhi 1981.
- 1966, "The Rise of Buddhism in its Historical Context", *Asian Studies* 4, 395-411.
- 1990, "The Development of Philosophy and the Origin of the Doctrine of Transmigration", *The Origins and Development of Classical Hinduism*, Oxford University Press, New Delhi.
- Beck, G. L. 1996, "Recycling the Atman: Reflections on the Doctrine of Transmigration in Classical Hinduism", en S. J. Kaplan (ed.), *Concepts of Transmigration: Perspectives on Reincarnation*, Edwin Mellen, Lewiston, 87-117.
- Bechert, H. 1981, "The Date of the Buddha Reconsidered", *Indologica Taurinensia* 10, 29-36.

- (ed.) 1991-1992, *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Benfey, T. 1839, *Griechisches Wurzellexicon*, Berlin.
- 1848, *Die Hymnen des Sāma-Veda*, Leipzig.
- Benveniste, E. 1967, "Un fait de supplétisme lexical en indo-européen", en W. Meid (ed.), *Beiträge zur Indogermanistik und Keltologie. Julius Pokorny zum 80. Geburtstag gewidmet*, Sprachwissenschaftliches Institut der Universität, Innsbruck, 11-15.
- Bergaigne, A. 1878-1897, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, 3 vols.
- Bergunder, M. 1994, *Wiedergeburt der Ahnen. Eine religionsethnologische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung*, Hamburger Theologische Studien, Hamburg.
- Bernabé, A. 1995a, "Influences orientales dans la littérature grecque: quelques réflexions de méthode", *Kernos* 8, 9-22.
- 1995b, "Una etimología platónica: ΣΩΜΑ-ΣΗΜΑ", *Philologus* 139, 2, 204-237.
- 1997, "Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones", *Taula, quaderns de pensament (UIB)* 27-28, 75-99.
- 2005, *Una religión sin libros sagrados ni sacerdotes*, Historia de las Religiones. V. Las religiones de la Europa Antigua. III. Religión Griega, www.liceus.com (E-Excelence Biblioteca Virtual), Madrid.
- 2008, "El mito órfico de Dioniso y los Titanes", en A. Bernabé-F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Akal, Madrid, 591-607.
- 2011, *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*, Abada, Madrid.
- 2011, "La transmigración entre los órficos", en A. Bernabé - M. Kahle - M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Abada, Madrid, 179-210.
- Bernabé, A. - Kahle, M. - Santamaría, M. A. (eds.) 2011, *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Abada, Madrid.
- Bernabé, A. - Mendoza, J. 2011, "Analogías y diferencias entre las doctrinas de la transmigración", en A. Bernabé - M. Kahle - M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Abada, Madrid, 555-572.
- Bertholet, A. 1985, "Seelenwanderung", *Wörterbuch der Religionen*, 4ª ed., Stuttgart.
- Bhandakar, R. G. 1913, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, K. J. Trübner, Strassburg.
- Bhattacharya, D. 1997, *The Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda, vol. I consisting of the first fifteen Kāṇḍas*, Calcutta.
- Bhim Dev, S. 1980, *Śāṅkhyāyanāranyakam*, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Hoshiarpur.
- Biardeau, M. - Malamoud, C. 1976, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Bibliothèque de l'École des hautes études, Paris.
- Bloomfield, M. 1893, "Contributions to the Interpretation of the Veda", *Journal of the American Oriental Society* 15, 143-188.
- 1899, *The Atharvaveda*, [reimpr. 1978, *The Atharvaveda and the Gopath Brahmana*, New Delhi: Asian Publication Service] ed., K.J. Trübner, Strassburg.
- 1906, *A Vedic Concordance*, Harvard University, Cambridge (Mass.).
- 1908, *The Religion of the Veda. The Ancient Religion of India (From Rig-Veda to Upanishads)*, American Lectures on the History of Religions. Seventh Series, The Knickerbocker, New York.

- 1924, "On Vedic Agni Kravyavāhana and Agni Kavyavāhana", *Streitberg Festgabe*, Direktion der Vereinigten Sprachwissenschaftlichen Institute an der Universität zu Leipzig, Leipzig, 12-14.
- Bodewitz, H. W. 1969, "Der Vers *vicakṣaṇād ṛtavo...* (JB. 1, 18; 1, 50; KauṣU. 1, 2)", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Supplementa I*, 3 (Vorträge XVII. Deutscher Orientalistentag in Würzburg), 843-848.
- (ed.) 1973, *Jaiminīya-Brāhmaṇa I, 1-65. Translation and Commentary with a Study Agnihotra and Prāṇāgnihotra*, Brill, Leiden.
- 1982, "The Waters in Vedic Cosmic Classifications", *Indologica Taurinensia* 10, 45-54.
- 1983, "The Fourth Priest (the *Brahmán*) in Vedic Ritual", en R. Kloppenborg (ed.), *Selected Studies on Ritual in the Indian Religions. Essays to D.J. Hoens*, Brill, Leiden, 33-68.
- 1985, "Yama's Second Boon in the Kaṭha Upaniṣad", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 29, 5-26.
- 1986a, "The Cosmic, Cyclical Dying (*parimara*). Aitareya Brāhmaṇa 8,28 and Kauṣītaki Upaniṣad 2,11-12.", en W. Morgenroth (ed.), *Sanskrit and World Culture*, Akademie, Berlin, 438-443.
- 1986b, "Prāṇa, Apāna and other Prāṇa-s in Vedic Literature", *Adyar Library Bulletin* 50, 326-48.
- 1990, *The Jyotiṣtoma Ritual: Jaiminīya-Brāhmaṇa I, 66-364 /Introduction, Translation and Commentary*, Orientalia Rheno-Traiectina, Brill, Leiden-New York.
- 1991, *Light, Soul and Visions in the Veda*, Poona.
- 1992, *Oorsprong en achtergrond van de Indische wedergeboorteleer*, Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, KNAW, Amsterdam-New York-Oxford-Tokyo.
- 1993, "Sukṛta and Sacrifice", en S. Kulshrestha-J. P. Simha (eds.), *Studies in Indology and Musicology (Dr. Kawthekar Felicitation Volume)*, Delhi, 69-76.
- 1994, "Life after Death in the Ṛgvedasamhitā", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38, 23-41.
- 1996a, "The pañcāgnividyā and the pitṛyāna/devayāna", en A. K. Goswami-D. Chutia (eds.), *Studies on Indology (Professor Mukund Madhava Sharma Felicitation Volume)*, Sri Satguru, Delhi, 51-57.
- 1996b, "Redeath and its Relation to Rebirth and Release", *Studien zur Indologie und Iranistik* 20, Festschrift P. Thieme zum 90., 27-46.
- 1998, "The Hindu Doctrine of Transmigration. Its Origin and Background", *Indologica Taurinensia* 23-24, 583-605.
- 1999a, "Pit, Pitfalls and the Underworld in the Veda", *Indo-Iranian Journal* 42, 3, 211-226.
- 1999b, "Yonder World in the Atharvaveda", *Indo-Iranian Journal* 42, 107-120.
- 2000a, "Distance and Death in the Veda", *Asiatische Studien* 54, 1, 103-117.
- 2000b, "Review: Wilden, Eva, *Der Kreislauf der Opfergaben im Veda* (= Alt- und Neu-Indische Studien 51)", *Indo-Iranian Journal* 45, 87-104.
- 2001, "Citra's Question in KauṣU. 1, 1", *Indo-Iranian Journal* 44, 265-268.
- 2002a, "The Dark and Deep Underworld in the Veda", *Journal of the American Oriental Society* 122, 2, 213-223.
- 2002b, *Kauṣītaki Upaniṣad. Translation and Commentary with an Appendix Śāṅkhāyana Āraṇyaka IX-XI*, Egbert Forsten, Groningen.

- 2003, *The Daily Evening and Morning Offering (Agnihotra) According to the Brāhmaṇas*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- 2006a, "Vedic aghām: evil or sin, distress or death?", *Indo-Iranian Journal* 49, 105–125.
- 2006b, "The Vedic concepts āgas and énas", *Indo-Iranian Journal* 49, 225–271.
- 2009, "The dialogue of Yama and Yamī (RV. 10, 10)", *Indo-Iranian Journal* 52, 251–285.
- Böhme, A. 1989, *Die Lehre von der Seelenwanderung in der antiken griechischen und indischen Philosophie. Ein Vergleich der philosophischen Grundlegung bei den Orphikern, bei Pythagoras, Empedokles und Platon mit den Upanishaden, dem Urbuddhismus und dem Jainismus*, tesis doctoral, Universität Düsseldorf.
- Böhtlingk, O. v. 1887, "Miscellen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 41, 667–671.
- (ed.) 1889a, *Bṛhadāraṇyakopaniṣad in der Mādhyamīna-Recension / Herausgegeben und übersetzt*, St. Petersburg.
- (ed.) 1889b, *Khândogjopaniṣad / Kritisch herausgegeben und übersetzt*, Leipzig.
- 1890, "Drei kritisch gesichtete und übersetzte Upanishad mit erklärenden Anmerkungen", *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-Historische Classe* 42, 127–197.
- 1893, "Zwei vedische Rätsel", *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-Historische Classe* 45, 88ss.
- 1897, "Bemerkungen zu einigen Upanishaden", *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-Historische Classe* 49, 78–100.
- Bollée, W. M. 1956, *Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇa. Introd., transl., extracts from the commentaries and notes*, tesis doctoral, University Utrecht.
- Boyer, A.-M. 1901, "Étude sur l'Origine de la Doctrine du Saṃsāra", *Journal Asiatique* 2, 451–499.
- Brereton, J. P. 1991, "Cosmographic Images in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad", *Indo-Iranian Journal* 34, 1–17.
- 2004a, "Brāhmaṇ, Brahman, and Sacrificer", en A. Griffiths-J. E. M. Houben (eds.), *The Vedas: Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002*, E. Forsten, Groningen, 325–344.
- 2004b, "Dhárman in the Rgveda", *Journal of Indian Philosophy* 32, 449–489.
- en prensa, "The Funeral Hymn of Bṛhaduktha", *Proceedings of the Fourth International Vedic Workshop*, Motilal Banarsidass.
- Bronkhorst, J. 1996, "Śvetateku and the upanayana", *Asiatische Studien* 50, 3, 591–601.
- Brown, W. N. 1931, "The Sources and Nature of puruṣa in the Puruṣasūkta", *Journal of the American Oriental Society* 85, 23–34.
- 1960–1961, "Rg Veda 10.34 as an Act of Truth", *Bhāratīya Vidyā* 20–21 (Munshi Indological Felicitation Volume), 8–10.
- 1968a, "Agni, Sun, Sacrifice, and Vāc: A Sacerdotal Ode by Dirghatamas (Rig Veda 1.164)", *Journal of the American Oriental Society* 88, 2, 199–218.
- 1968b, "The Metaphysics of the Truth Act (\*Satyakriyā)", *Mélanges d'Indianisme. A la mémoire de Louis Renou.*, Boccard, Paris, 171–177.
- Brune, J. 1909, *Zur Textkritik der dem Sāmaveda mit dem achten Maṇḍala des Rgveda gemeinsamen Stellen*, Kiel.

- Buitenen, J. A. B. v. 1956, "Studies in Sāṃkhya (I)", *Journal of the American Oriental Society* 76, 3, 153-157.
- 1957a, "Studies in Sāṃkhya (II)", *Journal of the American Oriental Society* 77, 1, 15-25.
- 1957b, "Studies in Sāṃkhya (III)", *Journal of the American Oriental Society* 77, 2, 88-107.
- 1959, "Aksara", *Journal of the American Oriental Society* 79, 3, 176-187.
- 1962, *The Maitrāyaṇīya Upaniṣad. A Critical Essay, with Text, Translation and Commentary*, Disputationes Rheno-Trajectinae VI, Mouton & Co., 's-Gravenhage.
- 1964, "The Large Ātman", *History of Religions* 4, 1, 103-114.
- 1979, "Ānanda or All Desires Fulfilled", *History of Religions* 1, 27-36.
- Burkert, W. 1972, *Lore and Science in ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Burrow, T. 1948, "rājas", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12, 645-651.
- Butzenberger, K. 1996, "Ancient Indian Conceptions on Man's Destiny After Death. The Beginnings and the Early Development of the Doctrine of Transmigration. I", *Berliner Indologische Studien* 9-10, 55-118.
- Cabalska, M. 1969, "Sur certains traits du système religieux associé au cérémonial de l'incinération des corps", *Folia Orientalia* 11, 61-70.
- Caland, W. 1893, *Altindischer Ahnencult. Das Çrāddha nach den verschiedenen Schulennach mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*, Brill, Leiden.
- 1896a, *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche; mit Benutzung handschriftlicher Quellen*, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Deel I. N<sup>o</sup>. 6, Amsterdam, [reimpr. Wiesbaden 1967].
- 1896b, *The Piṭṛmedhasūtras of Baudhāyana, Hiranyakeśin, Gautama*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Leipzig.
- 1902, "Parallelen zu den Altindischen Bestattungsgebräuchen", *Museum* 10, 2, 33-39.
- 1907, *Die Jaiminīya-Saṃhitā mit einer Einleitung über die Sāmaveda-Literatur*, Breslau.
- 1919, *Das Jaiminīya Brāhmaṇa in Auswahl / Text, Übersetzung, Indices*, Verhandelingen der Koninklijke Akademie der Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde, Amsterdam, [Wiesbaden 1970].
- 1922/23, "Über das Vādhūlasūtra", *Acta Orientalia* 1, 3-11.
- 1924, "Eine zweite Mitteilung über das Vādhūlasūtra", *Acta Orientalia* 2, 142-167.
- 1925/26, "Eine dritte Mitteilung über das Vādhūlasūtra", *Acta Orientalia* 4, 1-41; 161-213.
- (ed.) 1926, *The Śatapatha Brāhmaṇa in the Kāṇvīya Recension. Edited for the first time by W. Caland. Revised by Raghu Vira Motilal Banarsidass*, [Delhi 1983].
- 1927/28, "Eine vierte Mitteilung über das Vādhūlasūtra", *Acta Orientalia* 6, 97-241.
- 1931a, "A note on the Śatapathabrāhmaṇa", *Acta Orientalia* 10, 126-134.
- 1931b, *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa: The Brāhmaṇa of Twenty Five Chapters / Translated by W. Caland*, Asiatic Society of Bengal, [Calcutta 1982].
- Casadesús, F. 2011, "Pitágoras y el concepto de transmigración", en A. Bernabé-M. Kahle-M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Abada, Madrid, 211-232.
- Colebrooke, H. T. 1824, "On the Philosophy of the Hindus. Part I", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland Transactions* I, 1, 19-43.

- Converse, H. S. 1971, *The Historical Significance of the First Occurrence of the Doctrine of Transmigration in the Early Upanishads*, tesis doctoral, Columbia University.
- Cowell 1861, *The Kaushītaki-Brāhmaṇa-Upanishad with the Commentary of Śaṅkarānanda*, Bibliotheca Indica, reimpr. 1981 ed., Biblio, Osnabrück.
- Chakravarti, P. 1975, *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*, 2 ed., New Delhi.
- Charpentier, J. 1928-29, "Kāthaka Upaniṣad. Translated with an Introduction and Notes", *The Indian Antiquary* 57/58, 57:201-207; 221-229; 58:1-5.
- Dahlmann, J. 1901, *Der Idealismus der indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der Opferymystik*, Herder, Freiburg.
- Dandekar, R. N. 1938, *Der vedische Mensch. Studien zur Selbstauffassung des Inders im Rg- und Atharvaveda*, tesis doctoral, Heidelberg.
- 1945, "Yama in the Veda", en B. R. Bhandakar (ed.), *B.C. Law*, Indian Research Institute, Calcutta, 194-209.
- Dasgupta, S. 1988, *A History of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Delbrück, B. 1871, "Syntaktische Forschungen".
- 1888, *Altindische Syntax*, Buchhandlung des Waisenhauses, Halle.
- Deussen, P. 1905, *Sechzig Upanishad's des Veda / Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen*, F. A. Brockhaus, Leipzig.
- 1919, *Die Philosophie der Upanishad's*, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, 3 ed., Leipzig.
- 1920a, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, F.A. Brockhaus, Leipzig.
- 1920b, *Die Philosophie der Upanishad's*, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, 4 ed., Leipzig.
- 1922a, *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 5ª ed., F.A. Brockhaus, Leipzig.
- 1922b, *Die Philosophie der Upanishad's*, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 5ª ed., F.A. Brockhaus, Leipzig.
- 1935, *Sechzig Upanishad's des Veda / Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen*, 3 ed., F. A. Brockhaus, Leipzig.
- Diez de Velasco, F. 2002, *Introducción a la Historia de las Religiones*, Trotta, Madrid.
- Doniger O'Flaherty, W. (ed.) 1976, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, University of California, London.
- 1980, "Introduction", en W. Doniger O'Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, University of California, Berkeley, ix-xxv.
- 1981, *The Rig Veda. An Anthology / One hundred and eight hymns, selected, translated and annotated*, Penguin Classics, Penguin, London.
- Dumézil, G. 1999, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Herder, Barcelona.
- Dumont, P.-E. 1965, "The Kaukili-Sautrāmaṇī in the Taittirīya-Brāhmaṇa: The Sixth Prapāthaka of the Second Kāṇḍa of the Taittirīya-Brāhmaṇa with Translation", *Proceedings of the American Philosophical Society* 109, 6, 309-341.
- Edgerton, F. 1924, "The Meaning of Sāṃkhya and Yoga", *American Journal of Philology* 177, xxx.
- 1927, "The Hour of Death", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 8, 3, 219-249.
- 1965, *The Beginnings of Indian Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Eggeling, J. 1882-1900, *The Śatapatha-Brāhmaṇa. According to the Text of the Mādhyandina School*, Sacred Books of the East (12, 26, 41, 43, 44), 5 vols., Oxford, [reimpr. Delhi 1963].



- Ehlers, G. 1988, *Emendationen zum Jaiminīya-Brāhmaṇa (Zweites Buch)*, Indica et Tibetica, Indica et Tibetica Bonn.
- Ehni, J. 1890, *Der vedische Mythos des Yama verglichen mit den analogen Typen der persischen, griechischen und germanischen Mythologie*, K. J. Trübner, Strassburg.
- 1896, *Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama*, Harrassowitz, Leipzig.
- Eliade, M. 1948, "Le 'Dieu lieu' et le symbolisme des noeuds", *Revue de l'Histoire des Religions* 134, 14-20.
- 1958a, *Birth and Rebirth: The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, Harper, New York.
- 1958b, *Patterns of Comparative Religion*, Sheed & Ward, New York.
- 1971, "Spirit, light and seed", *History of Religions* 11, 1-30.
- 1972, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid.
- Erdosy, G. 1988, *Urbanisation in Early Historic India*, Oxford.
- 1993, "The Archaeology of Early Buddhism", en N. K. Wagle-S. Watanabe (eds.), *Centre for South Asian Studies*, Toronto, 40-56.
- Falk, H. 1986a, *Bruderschaft und Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfers*, H. Falk, Freiburg.
- 1986b, "Vedisch upaniṣād", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136, 80-97.
- Farquhar, J. N. 1920, *An Outline of the Religious Literature of India*, Oxford University Press, London.
- Feer, L. 1888, "Le séjour des morts selon les Indiens et les Grecs", *Revue de l'Histoire des Religions* 18, 3, 297-319.
- Findly, E. B. 1981, "Jātavedas in the Ṛgveda: The Gods of Generations", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 131, 2, 349-373.
- 1982, "The Meaning of Vedic Vaiśvānara", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 26, 5-22.
- Flood, G. 1998, *El hinduismo*, Cambridge University Press, Madrid.
- Frauwallner, E. 1926, "Untersuchungen zu den älteren Upanisaden", *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 4, 1-45.
- 1953, *Geschichte der indischen Philosophie*, Salzburg.
- Frawley, D. 1983, "Rebirth in the Rig Veda", *Glory of India* 7, 1-4, 1-12.
- Frazer, J. G. 1890, *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, Macmillan, London.
- Frenz, A. 1968-1969, "Kauṣītaki Upaniṣad", *Indo-Iranian Journal* 11, 2, 79-129.
- Froehde, F. 1863, "sodes", *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 12, 158-160.
- Fuji, M. 1989, "Three Notes on the Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa", *Journal of Indian and Buddhist Studies* 37, 2, 1002-994.
- Gaastra, D. 1919, *Das Gopatha Brāhmaṇa*, Leiden.
- Garbe, R. 1903, "Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers?", *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, Berlin.
- 1917, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, 2 ed., Haessel, Leipzig.
- 1922, "Transmigration (Indian)", en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, C. Scribner's Sons, New York, 434-435.
- García Trabazo, J. V. 1998, "El 'pecado' y la 'cólera' en textos hititas y védicos", *Actas del II Encuentro Español de Indología. Universidad de Salamanca, 25-28 de Septiembre de 1997*, Celarayn, León, 143-156.
- Gardner, J. R. 1998, *The Developing Terminology for the Self in Vedic India*, tesis doctoral, University of Iowa.

- Geib, R. 1975, "*Agnī Kravyād* das Fleisch fressende Feuer im R̥g- und Atharvaveda", *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 89, 198-220.
- Geldner, K. F. 1892-97, "Vedische Studien II", en Pischel - K. F. Geldner (eds.), Kohlhammer, Stuttgart, 288s.
- 1901, "Vedische Studien III", en Pischel - K. F. Geldner (eds.), Kohlhammer, Stuttgart, 3.
- 1911, *Die Religionen der Inder: Vedismus und Brahmanismus*, Religionsgeschichtliches Lesebuch, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- 1951, *Der Rig-Veda, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, Harvard Oriental Series, 3 vols., Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.
- 1957, *Nachträge und Berichtigungen zur Übersetzung*, Harvard Oriental Series, 3 vols., Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.
- Glaserapp, H. v. 1938, *Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen*, Halle.
- 1955, *Die Religionen Indiens*.
- 1958, *Die Philosophie der Inder: Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, 2. Aufl. ed., Alfred Kroner, Stuttgart.
- 1961, "Seelenwanderung", en K. Galling (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen, 1637-1639.
- Gombrich, R. 1992, "Dating the Buddha: a red herring revealed", en H. Bechert (ed.), *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, II, 237-259.
- Gonda, J. 1950, *Notes on brāhmaṇa*, Utrecht.
- 1959a, *Epithets in the R̥gveda*, The Hague.
- 1959b, *Four studies in the language of the Veda*, Disputationes Rheno-Traiectinae, Mouton, 's-Gravenhage.
- 1960, *Die Religionen Indiens. I Veda und älterer Hinduismus*, Die Religionen der Menschheit, 2 ed., W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.
- 1965, *Change and Continuity in Indian Religion*, Disputationes Rheno Traiectinae, Mouton & Co., Den Haag.
- 1967, *Loka: World and Heaven in the Veda*, Noord-Hollandsche U. M., Amsterdam.
- 1975, *A History of Indian Literature. Veda and Upaniṣads. Vedic Literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- 1976, *Triads in the Veda*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, North-Holland, Amsterdam.
- 1980, *Vedic Ritual: The Non-Solemn Rites*, Brill, Leiden.
- Gracias Monteiro, J. L. 1980, *L'homme d'après la R̥gvéda-Saṃhitā. Les sources, l'origine de l'homme, le corps et la vie*, Tipografia Rangel, Goa.
- Grassmann, H. 1873, *Wörterbuch zum Rig-Veda / 6. überarbeitete und ergänzte Auflage von M. Kozianka*, reimpr. 1996 ed., Harrassowitz, Wiesbaden.
- Griffith, R. T. H. 1893, *Hymns of the Sāmaveda. Translated with a Popular Commentary*, Munshiram Manoharlal, [ed. rev. New Delhi 1986].
- 1895-1896, *Hymns of the Atharvaveda. Translated with a Popular Commentary*, 2 vols., Munshiram Manoharlal, [ed. rev. Delhi 2002].
- 1896, *The Hymns of the R̥gveda*, ed. rev. New Delhi 1973 ed., Motilal Banarsidass, [reimpr. 2004].
- 1899, *The Texts of the White Yajurveda or Vājasaneyā-Saṃhitā*, Munshiram Manoharlal, [ed. rev. Delhi 1987].

- (trad.) 1987 [ed. rev.], *The Texts of the White Yajurveda or Vājasaneyā-Saṁhitā*, Delhi.
- Griswold, H. D. 1900, *Brahman: A Study of Indian Philosophy*, New York.
- 1971, *The Religion of the R̥gveda*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Güntert, H. 1923, *Der arische Weltkönig und Heiland*, M. Niemeyer, Halle.
- Hacker, P. 1985, *Grundlagen indischer Dichtung und indischen Denkens / Aus dem Nachlass hrsg. v. K. Rüping*, Wien.
- Halbfass, W. 1975, *Zur Theorie der Kastenordnung in der indischen Philosophie*, Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Göttingen.
- 1980, "Karma, *Apūrva*, and 'Natural' Causes: Observations on the Growth and Limits of the Theory of *Samsāra*", en W. Doniger O'Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, University of California, Berkeley, 268-302.
- 2000, *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, Diederichs Gelbe Reihe, Hugendubel (Diederichs), Kreuzlingen-München.
- Hale, W. E. 1986, *Āsura- in Early Vedic Religion*, Delhi.
- Hanefeld, E. 1976, *Philosophische Haupttexte der älteren Upanisaden*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- Hara, M. 1967-1968, "The Transfer of Merit", *Adyar Library Bulletin* 31-32, 425-446.
- 1979, "*Śraddhāviveśa*", *Indologica Taurinensia* 7, 261-273.
- 1992, "*Śraddhā* in the Sense of Desire", *Asiatische Studien* 46, 1, 180-194.
- Harris, R. L. 1961, "The Meaning of the Word Sheol as Shown by Parallels in Poetic Texts", *Journal of the Evangelical Theological Society* 4, 129-35.
- Hartog, H. 1939, *Zur Frage des frühvedischen Sündenbegriffes*, tesis doctoral.
- Hastings, J. 1908-1926, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 12 vols., C. Scribner's Sons, New York.
- Hauer, J. W. 1927, *Der Vratya*, Stuttgart.
- Hauschild, R. 1927, "Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. Eine kritische Ausgabe mit einer Übersetzung und einer Übersicht über ihre Lehren", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 17, 2, 1-98.
- Hayakawa, A. 2000, "Three Steps to Heaven", *Asiatische Studien* 54, 1, 209-247.
- Head, J. - Cranston, S. L. 1967, *Reincarnation in World Thought. A living study of reincarnation in all ages; including selection from the world's religions, philosophies, sciences, and great thinkers of past and present*, New York.
- Heesterman, J. C. 1957, *The Ancient Indian Royal Consecration*, tesis doctoral, Utrecht.
- 1962, "Vratya and Sacrifice", *Indo-Iranian Journal* 6, 1-37.
- 1964, "Brahmin, Ritual and Renouncer", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 8, 1-31.
- Helfer, J. S. 1968, "The Initiatory Structure of the *Kāthopaniṣad*", *History of Religions* 7, 4, 348-367.
- Henseler, E. d. 1928, *L'âme et le dogme de la transmigration dans les livres sacrés de l'Inde ancienne*, Paris.
- Hertel, J. 1922, *Die Weisheit der Upanishaden*, 2 ed., München.
- 1924, *Muṇḍaka-Upaniṣad. Kritische Ausgabe von J. Hertel*, Leipzig.
- Hettrich, H. 2010, "Tanū- als Reflexivpronomen im R̥gveda?", en C. Fincke (ed.), *Festschrift für Gernot Wilhelm*, Dresden, 175-183.
- Hillebrandt, A. 1897, *Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber*, Strassburg, [reimpr. Graz 1981].
- 1913, *Lieder des R̥gveda*, Göttingen.
- 1921, *Aus Brahmanas und Upaniṣaden*, Diederichs, Jena.

- 1924-25, "Der Nachtweg der Sonne", *Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete* 6, 1, 114-117.
- 1927, *Vedische Mythologie*, M. & H. Marcus, Breslau.
- 1998, *Upanishaden: die Geheimlehre der Inder / Vorw. von H. v. Glasenapp*, Diederichs Gelbe Reihe, Diederichs, München.
- Hock, H. 2006, "Reflexivization in the Rig-Veda (and beyond)", en B. Tikkanen - H. Hettrich (eds.), *Themes and Tasks in Old and Middle Indo-Aryan Linguistics, Papers of the 12th World Sanskrit Conference*, Motilal Banarsidass, Delhi, 19-44.
- Hoffmann, K. 1975, *Kleine Schriften*, Wiesbaden.
- 1975-1976, *Aufsätze zur Indo-Iranistik*, ed. por J. Narten, 2 vols., Wiesbaden.
- Hopkins, E. W. 1895, *The Religions of India*, Boston.
- 1901, "Notes on the Cvetācvatara, the Buddhacarita, etc.", *Journal of the American Oriental Society* 22, 380-389.
- 1915, "Epic Mythology", Strassburg.
- Horsch, P. 1966, *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*, Francke, Bern.
- 1967, "Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz", *Asiatische Studien* 21, 31-61.
- 1971, "Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre", *Asiatische Studien* 25, 99-157.
- Houben, J. E. M. 1991, *The Pravargya Brāhmaṇa of the Taittirīya Āraṇyaka: an ancient commentary on the Pravargya ritual*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Hulin, M. 1978, "Sāṃkhya Literature", en J. Gonda (ed.), *A history of Indian literature. Vol. 6, Scientific and technical literature. Part III, Fasc. 3*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- Hume, R. E. (ed.) 1921, *The Thirteen Principal Upanishads. Translated from the Sanskrit, With an Outline of the Philosophy of the Upanishads* 2 rev.<sup>a</sup> ed., Oxford University Press, London-Oxford-New York.
- 1931, *The Thirteen Principal Upanishads Translated from the Sanskrit*, 2 ed., Oxford.
- Ickler, I. 1973, *Untersuchungen zur Wortstellung und Syntax der Chāndogyaopaniṣad*, Alfred Kümmerle, Göppingen.
- Ikari, Y. 1989, "Some Aspects of the Idea of Rebirth in Vedic Literature", *Indo-Shisōshi Kenkyū* 6, 155-164.
- Ilárraz, F. G. - Pujol, Ó. 2003, *La sabiduría del bosque: Antología de las principales upaniṣads*, Trotta, Madrid.
- Jacob, C. G. A. 1963, *A Concordance to the Principal Upaniṣads and Bhagavadgītā*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Jacobi, H. 1923, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes*, Bonn.
- 1931, "Sind nach dem Sāṃkhya-Lehrer Pañcaśikha die Puruṣas von Atomgrösse?", *Bulletin of the School of Oriental Studies* 6, 385-388.
- Jamison, S. W. 1982, "'Sleep' in Vedic and Indo-European", *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 96, 6-16.
- 2004, "Poetry and Purpose in the Rgveda: Structuring Enigmas", en A. Griffiths - J. E. M. Houben (eds.), *The Vedas: Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002*, E. Forsten, Groningen, 237-250.
- Jamison, S. W. - Witzel, M. 1992, *Vedic Hinduism*, <http://www.people.fas.harvard.edu/~witzel/vedica.pdf>.
- Ježić, M. 1992, "Parmenides and Uddālaka. The Upanishads and the Presocratics: The Problem of Understanding the Origins of Different Traditions", *Synthesis Philosophica* 14, 2, 427-440.

- (ed.) 1999, *Ṛgvedske upaniṣadi: Aitareya, Kauṣītaki, Bāṣkalamantra-upaniṣad*, Matica Hrvatska, Zagreb.
- Jha, D. N. 2004, *Early India: A Concise History*, Manohar, New Delhi.
- Johnston, E. H. 1937, *Early Sāṃkhya. An Essay on its Historical Development according to the Texts*, Royal Asiatic Society, London.
- Kahle, M. 2010a, "Los ciclos cósmicos y la imagen del continuo renacer en los *Vedas*", *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 15, 105-128.
- 2010b, "Parallelen zwischen der *Kaṭha Upaniṣad* und der Palinodie des Sokrates in Platons *Phaidros*", en R. Rollinger, et al. (eds.), *Interkulturalität in der Alten Welt: Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts*, Harrassowitz, Wiesbaden, 361-381.
- 2011a, "Empédocles y la *pañcāgnividyā*", en J.-A. Belmonte - J. Oliva (eds.), *Esta Toledo, aquella Babilonia: Convivencia e interacción en las sociedades del Oriente y del Mediterráneo Antiguos*, UCLM, Cuenca, 429-442.
- 2011b, "Los caminos al Más Allá en los himnos del *Ṛgveda*: traducción y comentario de los himnos RV 10.14, 10.16 y 10.56", en R. Martín Hernández - S. Torallas Tovar (eds.), *Conversaciones con la Muerte: diálogos del hombre con el Más Allá desde la Antigüedad hasta la Edad Media*, CSIC, Madrid, 183-205.
- en prensa, "Two Ways to Heaven: RV 10.16 and 10.14 ", en J. P. Brereton (ed.), *Proceedings of The Fourth International Vedic Workshop*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Kahle, M. - Mendoza, J. 2011, "*Saṃsāra*, la doctrina de la transmigración en las upaniṣads antiguas", en A. Bernabé - M. Kahle - M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Abada, Madrid, 75-113.
- Kane, P. V. 1962, *History of Dharmaśāstra*, Bhandarkar Oriental Research Inst., Poona.
- Kapani, L. 1992-1993, *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique*, 2 vols., De Broccard, Paris.
- Karttunen, K. 1989, *India in Early Greek Literature*, Studia Orientalia, Finish Oriental Society, Helsinki.
- Keith, A. B. 1908, *The Śāṅkhāyana Āraṇyaka. With an appendix on the Mahāvratā*, Royal Asiatic Society, London, [reimpr. New Delhi].
- 1909, *The Aitareya Āraṇyaka; ed. from the manuscripts in the India office and the Library of the Royal Asiatic society with introduction, translation, notes, indexes and an appendix containing the portion hitherto unpublished of the Śāṅkhāyana Āraṇyaka, by Arthur Berriedale Keith ...* Clarendon, Oxford.
- 1910, *Journal of the Royal Asiatic Society* 215.
- 1914, *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Sanhita / Translated from the original sanskrit prose and verse* Harvard Oriental Series, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- 1920, *Rigveda Brahmanas : the Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda. Translated from the Original Sanskrit*, Harvard Oriental Series, London.
- 1922, "The Age of the Rigveda", en E. J. Rapson (ed.), *The Cambridge History of India. Vol. I Ancient India*, Cambridge University Press, London, 71-113.
- 1925, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard Oriental Series, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- 1949, *The Sāṃkhya System: A History of the Sāṃkhya Philosophy*, reimpr. Delhi 1975 ed., YMCA, Calcutta, [1975].
- Kirfel, W. 1920, *Die Kosmographie der Inder nach Quellen dargestellt*, Kurt Schroeder, Bonn.

- Klaus, K. 1986, *Die altindische Kosmologie. Nach den Brāhmaṇas dargestellt*, Indica et Tibetica, Indica et Tibetica Verlag, Marburg.
- Knipe, D. 1977, "Sapīṇḍīkaraṇa: The Hindu Rite of Entry into Heaven", en F. E. Reynolds - E. H. Waugh (eds.), *Religious Encounters with Death: Insights from the History and Anthropology of Religions*, Pennsylvania State University Press, University Park, 111-124.
- Köhler, H.-W. 1973, *Śrad-dhā- in der vedischen und altbuddhistischen Literatur*, Franz Steiner, Wiesbaden.
- Krishnamurti, B. 1968, "Dravidian personal pronouns", *Studies in Indian Linguistics*, Poona-Annamalainagar, 189-205.
- Kuhn, H. 1853, "Über das alte S und einige damit verbundene lautentwicklungen", *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 2, 127-146.
- Kuiper, F. B. J. 1960, "The Ancient Aryan Verbal Contest", 4, 217-281.
- 1964-1965, "The Bliss of Aśa", *Indo-Iranian Journal* 8, 96-129.
- 1979, *Varuṇa and Vidūṣaka*, Amsterdam.
- 1983, *Ancient Indian Cosmogony. Essays selected and introduced by J. Irwin*, Vikas, Delhi.
- 1991, *Aryans in the Rigveda*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta.
- Kulikov, L. 2007, "The reflexive pronouns in Vedic: A diachronic and typological perspective", *Lingua* XXX, 1-22.
- Kulke, H., et al. 1982, "Indische Geschichte vom Altertum bis zur Gegenwart", *Historische Zeitschrift Sonderheft* 10.
- Kulke, H. - Rothermund, D. 2006, *Geschichte Indiens*, Beck, München.
- Lamberterie, C. d. 1990, *Les adjectifs grecs en -vç. Sémantique et comparaison*, 2 vols., Louvain-la-Neuve.
- Larson, G. J. - Bhattacharya, R. S. (eds.) 1987, *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IV: Sāṃkhya a Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Lefever, H. 1935, *The Vedic Idea of Sin*, Nagercoil.
- Lévi, S. 1898, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Repr. 1966 ed., Ernest Leroux, Paris.
- Limaye, V. P. - Vadekar, R. D. 1958, *Eighteen Principal Upaniṣads [Aṣṭādaśa-ūpaniṣadaḥ, Gaṇḍhī-smārakabhūtaṃ saṃskaraṇam. Prathamah khaṇḍaḥ]*, Poona.
- Lincoln, B. 1975, "The Indo-European Myth of Creation", *History of Religions* 15, 121-145.
- 1981, "The Lord of the Dead", *History of Religions* 20, 3, 224-241.
- 1991, "The Two Paths", en B. Lincoln (ed.), *Death, War, and Sacrifice*, Chicago-London, 119-127.
- Lommel, H. 1950, "Bhrigu im Jenseits", *Paideuma* 4, 93-109.
- 1955a, *Gedichte des Rig-Veda*, München.
- 1955b, "Wiedergeburt aus embryonalem Zustand", en C. Hentze (ed.), *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Textband*, Zürich, 107-130.
- Lopez, C. 1997, "Food and Immortality in the Veda: A Gastronomic Theology?", *Electronic Journal of Vedic Studies* 3.3.
- Lubotsky, A. 1997, *A Rigvedic Word Concordance*, 2 vols., American Oriental Society, New Haven (Connecticut).
- (ed.) 2002, *Atharvaveda-Paippalāda Kāṇḍa Five / Text, translation, commentary*, Harvard University, Cambridge (Mass.).

- Lüders, H. 1951, *Varuṇa. Aus dem Nachlaß herausgegeben von L. Alsdorf*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Luján, E. R. 1999, "El simbolismo escénico de la *Bhagavadgītā*", *Sarasvatī* 3, 45-53.
- 2008, "El mundo del Más Allá y el destino del alma en la India antigua", en A. Bernabé - F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Akal, Madrid, 963-990.
- 2010, "Los castigos de Varuṇa", en S. Montero (ed.), *Los rostros del mal*, Khaf, Madrid, 9-34.
- en prensa, "Saṃskāras en el Atharvaveda".
- Macdonell, A. A. 1897, *Vedic Mythology*, Trubner, Strassburg.
- 1899, "The Ancient Indian Conception of the Soul and its Future State", *Journal of Theological Studies* 1, 492-506.
- 1916, *A Vedic Grammar for Students*, Clarendon, Oxford, [reimpr. Delhi 1993].
- Macdonell, M. A. - Keith, A. B. 1912, *Vedic Index of Names and Subjects*, 2 vols., John Murray, London.
- Mahādeva, Ś. 1908-1921, *The Taittirīya Brāhmaṇa with the Commentary of Bhaṭṭabhāsa*, Mysore.
- Mahādeva, Ś. - Rangācharya, P. K. 1900-1902, *The Taittirīya Āraṇyaka with the Commentary of Bhaṭṭabhāsa*, Mysore.
- Malamoud, C. 1968, "*Manyūh svayambhūh*", *Mélanges d'Indianisme. A la mémoire de Louis Renou.*, Boccard, Paris, 493-507.
- 1972, "Observations sur la notion du 'reste' dans le brahmanisme", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 16, 5-26.
- 1977, *Le Svādhyāya. Récitation personnelle du Veda. Taittirīya-āraṇyaka. Livre II*, Institut de Civilisation Indienne, Paris.
- 1989, *Cuire le monde*.
- 2002, *Le Jumeau solaire*, Seuil, Paris.
- Mariott, M. 1976, "Hindu Transactions: Diversity without Dualism", en B. Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 109-142.
- Martín, C. 2000, *Upanisad : con los comentarios advaita de Śāṅkara*, Trotta, Madrid.
- 2002, *Gran Upanisad del bosque = [Bṛihadaranyaka Upanisad] : con los comentarios advaita de Śāṅkara*, Trotta, Madrid.
- Maurer, W. H. 1995, "Foreshadowings of Transmigration in the *Rgveda*", en M. Juntunen - W. L. Smith - C. Suneson (eds.), *Sauhr̥dyamaṅgalam. Studies in Honour of Siegfried Lienhard on his 70th Birthday*, The Association of Oriental Studies, Stockholm, 207-213.
- Maury, J. (ed.) 1981, *Mundaka Upanishad*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris.
- Mauss, H. - Hubert, M. 1899, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Année sociologique* 2, 29-138.
- Mayrhofer, M. 1986-2001, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, C. Winter, Heidelberg.
- McEvilley, T. 2002, *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, Allworth, New York.
- McKenzie, J. 1922, *Hindu Ethics*, Oxford.
- Mehendale, M. A. 1968, "*Nirukta* Notes XIII on *brahman*", *Mélanges d'Indianisme. A la mémoire de Louis Renou.*, Boccard, Paris, 519-521.
- Mendoza, J. 1984, "La reflexividad en indoeuropeo", en A. Bernabé, et al. (eds.), *Athlon: satura grammatica in honorem Francisci R. Adrados*, Madrid, 325-338.

- 2007, "Los libros sagrados del hinduismo", en A. Piñero - J. Peláez (eds.), *Los libros sagrados en las grandes religiones*, Almendro, Córdoba, 21-58.
- 2008, "Un itinerario al Más Allá: Laminillas órficas de oro y *Jaiminīya Brāhmaṇa* 1.46-50", en A. Bernabé - F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Akal, Madrid, 933-961.
- 2011a, "El paso al Más Allá: entre los *Vedas* y la teoría de las *Upaniṣad*", en R. Martín Hernández - S. Torallas Tovar (eds.), *Conversaciones con la Muerte: diálogos del hombre con el Más Allá desde la Antigüedad hasta la Edad Media*, CSIC, Madrid, 167-182.
- 2011b, "Mitos cosmogónicos y cosmogonías filosóficas en la religión védica", en J.-A. Belmonte - J. Oliva (eds.), *Esta Toledo, aquella Babilonia: Convivencia e interacción en las sociedades del Oriente y del Mediterráneo Antiguos*, UCLM, Cuenca, 443-462.
- 2011c, "Muerte e inmortalidad en los *brāhmaṇas*: la transición hacia la doctrina de la reencarnación", en A. Bernabé - M. Kahle - M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Abada, Madrid, 47-73.
- en prensa, "The Path to the Yonder World", *Proceedings of the Fourth International Vedic Workshop*.
- Merh, K. P. 1996, *Yama, the Glorious Lord of the Other World*, Reconstructing Indian History & Culture, D.K. Printworld, New Delhi.
- Mitra, R. (ed.) 1864-1872, *The Taittirīya Āraṇyaka of the Black Yajurveda*, Calcutta, [reimpr. Osnabrück 1981].
- Mittwede, M. 1986, *Textkritische Bemerkungen zur Maitrāyaṇī-Saṃhitā*, F. Steiner, Stuttgart.
- 1989, *Textkritische Bemerkungen zur Kāṭhaka-Saṃhitā*, F. Steiner, Stuttgart.
- Modi 1932, *Akṣara. A Forgotten Chapter in the History of Indian Philosophy*, tesis doctoral.
- Monier-Williams, S. M. 1899, *A Sanskrit-English Dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, Clarendon, Oxford.
- Morgenroth, W. 1958, *Chāndogya-Upaniṣad. Versuch einer kritischen Ausgabe mit einer Übersetzung und einer Übersicht über die Lehren*, tesis doctoral, Friedrich-Schiller-Universität.
- Müller, M. 1864, *Lectures on the Science of Language: Delivered at the Royal Institution of Great Britain in February, March, April, & May 1863, 2nd Series*, Longmans, London.
- 1879, *The Upaniṣads I*, Sacred Books of the East, Clarendon, Oxford, [reimpr. New York 1962].
- 1884, *The Upaniṣads II*, Sacred Books of the East, Clarendon, Oxford, [reimpr. New York 1962].
- 1890, *Rig-Veda-Saṃhitā: The Sacred Hymns of the Brāhmans. Together with the commentary of Sāyanākārya*, 2 ed. ed., London.
- 1891, *Vedic Hymns. Part I: Hymns to the Maruts, Rudra, Vāyu, and Vāta*, Sacred Books of the East, Oxford University Press, Oxford.
- Mylius, K. 1976, "Die vedischen Identifikationen am Beispiel des Kauṣītaki-Brāhmaṇa", *Klio* 58, 1, 145-166.
- 2000, "Geographische Untersuchungen des Śatapatha-Brāhmaṇa [1965]", *Das altindische Opfer. Ausgewählte Aufsätze und Rezensionen. Mit einem Nachtrag zum "Wörterbuch des altindischen Rituals"*, Wichtrach, 18-22.



- 2000 *Taittirīya-Brāhmaṇa I, I, 1-7. Probe einer annotierten Übersetzung [1984]*, Das altindische Opfer. Ausgewählte Aufsätze und Rezensionen. Mit einem Nachtrag zum "Wörterbuch des altindischen Rituals", Wichtrach.
- Nakatani, H. 2011, "Buddha's scheme for forming noble-minded generalists in society", *Social Science Information* 50, 1, 81-103.
- Narahari, H. G. "The Doctrine of Transmigration in the Ṛgveda", *Dr. C. Kunhan Raja Comm. Vol.*
- 1944, *Ātman in Pre-Upaniṣadic Vedic Literature*, Adyar Library Series, Madras.
- Negelein, J. v. 1901, "Seele als Vogel", *Globus. Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde* 79, 23, 357-361; 380-385.
- 1924, *Weltanschauung des indogermanischen Asiens*, Palm & Enke, Erlangen.
- Oberlies, T. 1988, "Die Śvetāśvatara-Upaniṣad: Eine Studie ihrer Gotteslehre (Studien zu den "mittleren" Upaniṣads I)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 32, 35-62.
- 1995, "Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. Einleitung - Edition und Übersetzung von Adhyāya I (Studien zu den "mittleren" Upaniṣads II - 1. Teil)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 39, 61-102.
- 1996, "Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. Edition und Übersetzung von Adhyāya II-III (Studien zu den "mittleren" Upaniṣads II - 2. Teil)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 40, 122-160.
- 1998a, *Die Religion des Ṛgveda. Erster Teil: Das religiöse System des Ṛgveda*, Publications of the De Nobili Research Library, Gerold, Wien.
- 1998b, "Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. Edition und Übersetzung von Adhyāya IV-VI (Studien zu den "mittleren" Upaniṣads II - 3. Teil)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 42, 77-138.
- 1998c, "Śvetāśvatara-Upaniṣad V: Der Körper der Māhātmyaśārīras und der ātmaguṇa (Studien zu den "mittleren" Upaniṣads III)", *Annäherung an das Fremde. Tagungsband des XXVI. Deutschen Orientalistentags. [ZDMG-Suppl. 11]*, Stuttgart, 498-507.
- Obeyesekere, G. 2002, *Imagining Karma: Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- Oertel, H. 1893, "Extracts from the Jāiminīya-Brāhmaṇa and Upanishad-Brāhmaṇa, parallel to passages of Ṣatapatha-Brāhmaṇa and the Chāndogya-Upanishad", *Journal of the American Oriental Society* 15, 233-251.
- 1896, "The Jāiminīya or Talavakāra Upaniṣad Brāhmaṇa", *Journal of the American Oriental Society* 16, 79-260.
- 1897, "Contributions from the Jāiminīya Brāhmaṇa to the History of the Brāhmaṇa Literature. First Series", *Journal of the American Oriental Society* 18, 15-48.
- 1898, "Contributions from the Jāiminīya Brāhmaṇa to the History of the Brāhmaṇa Literature. Second Series", *Journal of the American Oriental Society* 19, 97-125.
- 1902, "Contributions from the Jāiminīya Brāhmaṇa to the History of the Brāhmaṇa Literature. Fourth Series", *Journal of the American Oriental Society* 23, 325-349.
- 1905a, "Additions to the Fifth Series of Contributions to the Jāiminīya Brāhmaṇa", *Journal of the American Oriental Society* 26, 306-314.
- 1905b, "Contributions from the Jāiminīya Brāhmaṇa to the History of the Brāhmaṇa Literature. Fifth Series", *Journal of the American Oriental Society* 26, 176-196.
- 1907, "Contributions from the Jāiminīya Brāhmaṇa to the History of the Brāhmaṇa Literature. Sixth Series", *Journal of the American Oriental Society* 28, 81-98.

- 1926, *Syntax of Cases in the Narrative and Descriptive Prose of the Brāhmaṇas. I. The Disjunct Use of Cases*, Heidelberg.
- 1942, *Kuhns Zeitschrift* 58.
- Oldenberg, H. 1888, *Metrische und textgeschichtliche Prolegomena. 1. Teil: Die Hymnen des Rgveda*, Berlin.
- 1897, *Vedic Hymns. Part II: Hymns to Agni (Mandalas I-V)*, Sacred Books of the East, Oxford University Press, Oxford.
- 1912, *Rgveda, Textkritische und exegetische Noten II*, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin.
- 1915a, "1. ṛtá-", *Zur Religion und Mythologie des Veda*, Göttingen, 167.
- 1915b, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- 1919, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- 1923a, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 2 ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- 1923b, *Die Religion des Veda*, J. G. Cotta, Stuttgart.
- Olivelle, P. 1992, *Samnyāsa Upaniṣads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, Oxford University Press, New York.
- 1996, *Upaniṣads: Translated from the Original Sanskrit*, Oxford World's Classics, Oxford University Press, Oxford.
- 1997, "Orgasmic Rapture and Divine Ecstasy: The Semantic History of *Ānanda*", *Journal of Indian Philosophy* 25, 153-180.
- (ed.) 1998, *The Early Upaniṣads / Annotated Text and Translation*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- (ed.) 1999a, *Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha / Translated from the Original Sanskrit and edited*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- 1999b, "Young Śvetateku: A Literary Study of an Upaniṣadic Story", *Journal of the American Oriental Society* 119, 1, 46-70.
- 2005a, *Dharmasūtra Parallels: containing the Dharmasūtras of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- (ed.) 2005b, *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmasāstra. With the editorial assistance of S. Olivelle*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Oltramare, P. 1906, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. I. La théosophie brahmanique* Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études, Ernest Leroux, Paris.
- Orlandi, C. 1991, *Gli inni dell' Atharvaveda (Saunaka)*, Pisa.
- Orqueda, V. 2011, "Mapas semánticos de *tanū-* y *svá-* en védico", *comunicación presentada en el III Congreso Internacional de la Sociedad Española de Lingüística: El lingüista ante el siglo XXI*, Madrid.
- Palma, D. d. 1995, *Upaniṣads / prólogo de Raimon Panikkar*, Trotta, Madrid.
- Pániker, A. 2001, *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*, Kairós, Barcelona.
- 2011, "La transmigración en el jainismo", en A. Bernabé - M. Kahle - M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación: La transmigración entre Oriente y Occidente*, Abada, Madrid, 115-145.
- Panikkar, R. 1977, *The Vedic Experience, Mantramañjarī: An anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, University of California Press, Berkeley, [reimpr. Delhi 2001].

- Pattanayak, S. D. 1986, "*Paippalāda-Saṃhitā* - the Orissan Recension of the *Atharvaveda*. Some Observations", en W. Morgenroth (ed.), *Sanskrit and World Culture. Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies Weimar May 23-30, 1979*, Akademie, Berlin, 457-477.
- Pinault, G.-J. 1996, "La base radicale *sat-* et la notion de loi dans les hymnes védiques", en N. Balbir - G.-J. Pinault (eds.), *Langue, style et structure dans le monde indien. Centenaire de Louis Renou. Actes du Colloque international (Paris, 25-27 janvier 1996)*, Honoré Champion, Paris, 33-69.
- 1999-2000, "Le nom primitif de la rétribution rituelle en védique ancien", *Bulletin d'études indiennes* 17-18, 427-476.
- 2001, "Védique *tanû-* et la notion de personne en indo-iranien", *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 96, 181-206.
- 2009, "Sleep and Dream in the Lexicon of the Indo-European languages", en C. Bautze-Picron (ed.), *The Indian Night. Sleep and Dreams in Indian Culture*, Rupa & Co., Delhi, 225-259.
- Pingree, D. 1973, "The Mesopotamian Origin of Early Indian Mathematical Astronomy", *Journal for the History of Astronomy* 4, 1-12.
- Pirart, E. 1999, "Mitología védica", *Mitología y religión del Oriente Antiguo. III. Indoeuropeos*, AUSA, Sabadell, 351-509.
- Pokorny, J. 1959, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vols., Francke, Tübingen-Basel.
- Preuß, K. T. 1923, *Die geistige Natur der Naturvölker*, 2 ed., Leipzig.
- Przyłuski, J. 1931, "La théorie des *guṇa*", *Bulletin of the School of Oriental Studies* 6, 25-35.
- Puhvel, J. 1975, "Remus et Frater", *History of Religions* 15, 146-157.
- Pujol, Ó. (ed.) 2006, *Diccionari Sànskrit Català*, Enciclopèdia Catalana, Barcelona.
- Radhakrishnan, S. (ed.) 1953, *The Principal Upaniṣads. Edited with Introduction, Text, Translation and Notes*, George Allen & Unwin, London.
- Ranade, R. D. 1926, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Poona.
- Rao, K. B. R. 1966, *Theism of Pre-Classical Sāṃkhya*, Prasaraṅga, Mysore.
- Rapson, E. J. (ed.) 1922, *The Cambridge History of India. Vol. I Ancient India*, Cambridge University Press, London.
- Rau, W. 1957, *Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt*, Wiesbaden.
- 1964, "Versuch einer deutschen Übersetzung der Śvetāśvatara-Upaniṣad", *Asiatische Studien* 17, 1-2, 25-46.
- 1965, "Versuch einer deutschen Übersetzung der Muṇḍaka-Upaniṣad", *Asiatische Studien* 18/19, 216-226.
- 1971, "Versuch einer deutschen Übersetzung der Kāṭha-Upaniṣad", *Asiatische Studien* 25, 158-174.
- 1997, "The Earliest Literary Evidence for Permanent Vedic Settlements", en M. Witzel (ed.), *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*, Cambridge (Mass.), 203-206.
- Rawson, J. N. (ed.) 1934, *Kāṭha Upaniṣad: An Introductory Study in the Hindu Doctrine of God and of Human Destiny*, Oxford University Press, London.
- Renou, L. (ed.) 1943a, *Isa Upanishad*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris.
- (ed.) 1943b, *Katha Upanishad*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris.
- (ed.) 1943c, *Kena Upanishad*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris.
- 1947-1953, *L'Inde classique*, 2 vols., Paris.

- 1948, *Kauṣītaki Upaniṣad*, Paris.
- 1949, "Sur la notion de 'brāhman'", *Journal Asiatique* 237, 7-46.
- 1955, "Remarques sur la Chāndogya-Upaniṣad", *Études védiques et pāninéennes* 1, 91-102.
- 1955-1969, *Études védiques et pāninéennes*, Boccard, Paris.
- (ed.) 1956, *Hymnes spéculatifs du Véda*, Gallimard / UNESCO, Paris.
- 1957, "Études védiques", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 1/3, 471-480.
- 1961, *Grammaire Sanscrite*, 2 ed., Paris.
- 1964, "Sur deux mots du Ṛgveda: 1. *dhārman*. 2. *jar*-", *Journal Asiatique* 252, 159-167.
- 1965, "Sur quelques mots du Ṛgveda", *Journal of the American Oriental Society* 85, 79-85.
- Rix, H. (ed.) 2001, *Lexikon der indogermanischen Verben : die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*, L. Reichert, Wiesbaden.
- Rodhe, S. 1946, *Deliver Us from Evil: Studies on the Vedic Ideas of Salvation*, Publications by the Swedish Society for Missionary Research, C.W.K. Gleerup/Ejnar Munksgaard, Lund/Copenhagen.
- Rosenfield, S. 2004, *Kaṭha Brāhmaṇa fragments: a critical edition, translation, and study*, tesis doctoral, Harvard University.
- Roth, R. v. 1854, "Die Todtenbestattung im indischen Alterthum", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 8, 467-475.
- 1892, "Zwei Sprüche über Leib und Seele, Rigveda I, 164, 30.38.", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 46, 759-760.
- Roth, R. v. - Whitney, W. D. 1856, *Atharva Veda Sanhita*, Berlin.
- Ruben, W. 1947, *Die Philosophen der Upanishaden*, A. Francke, Bern.
- 1955, *Beginn der Philosophie in Indien*, Berlin.
- Ruiz Calderón, J. 2008, *Breve historia del hinduismo. De los vedas al siglo XXI*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Sahoda, T. 1952, "On the Kṣatriya origin of the Upaniṣadic philosophy", *Palaeologica* 1 Jan., 5-19.
- Sakamoto-Gotō, J. 2000, "Das Jenseits und *iṣṭā-pūrtā* "die Wirkung des Geopferten-und-Geschenkten" in der vedischen Religion", en B. Forssmann - R. Plath (eds.), *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen*, Reichert, Wiesbaden, 475-490.
- Santamaría Álvarez, M. A. 2011, "La transmigración del alma de Ferecides de Siros a Píndaro", en A. Bernabé - M. Kahle - M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Abada, Madrid, 233-267.
- Satavalekar, D. 1983, *Śuklayajurvedīya Kāṇvasaṃhitā*, Pārḍī.
- Scarlata, S. 1999, *Die Wurzelkomposita im Ṛg-Veda*, Reichert, Wiesbaden.
- Scharfe, H. 2002, *Education in Ancient India*, Brill, Leiden.
- Schayer, S. 1925, "Die Bedeutung des Wortes Upaniṣad", *Rocznik Orientalistyczny* 3, 57-67.
- Schlerath, B. 1968, "Altindisch *asu*-, avestisch *ahu*- und ähnlich klingende Wörter", en J. C. Heesterman - G. H. Schokker - V. I. Subramoniam (eds.), *Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to F.B.J. Kuiper on His Sixtieth Birthday*, Mouton, The Hague, 142-153.
- Schmidt, H.-P. 1968, "The Origin of *Ahiṃsā*", *Mélanges d'Indianisme. A la mémoire de Louis Renou*, Boccard, Paris, 625-655.

- 1997, "*Ahiṃsā and Rebirth*", en M. Witzel (ed.), *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 207-234.
- Schmithausen, L. 1991, *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*, International Institute of Buddhist Studies, Tokyo.
- 1994, "Zur Textgeschichte der *pañcāgnividyā*", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38, 43-60.
- 1995, "Mensch, Tier und Pflanze und der Tod in den älteren Upaniṣaden", en G. Oberhammer (ed.), *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition*, Akademie, Wien, 43-74.
- 2009, *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees*, Lumbini International Research Institute, Lumbini.
- Schneider, U. 1961, "Die altindische Lehre vom Kreislauf des Wassers", *Saeculum* 12, 1-11.
- 1963-1964, "Die Komposition der Aitareya-Upaniṣad", *Indo-Iranian Journal* 7, 58-69.
- Schrader, O. 1910, "Zum Ursprung der Lehre von Samsāra", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 64, 333-335.
- 1917-1928, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, 2 vols., W. de Gruyter, Berlin.
- 1930, *Der Hinduismus*, Religionsgeschichtliches Lesebuch, Tübingen.
- Schroeder, L. v. (ed.) 1881-1886, *Māitrāyaṇī Saṃhitā*, Leipzig, [reimpr. Wiesbaden 1970-1972].
- 1884, *Pythagoras und die Inder*, Leipzig.
- (ed.) 1900-1910, *Kāṭhakam. Die Saṃhitā der Kāṭha-Śākhā*, 3 vols., Leipzig, [reimpr. Wiesbaden 1970-1972].
- Sedlar, J. W. 1980, *India and the Greek World. A Study in the Transmission of Culture*, Rowman & Littlefield, New Jersey.
- Senart, E. 1915, "Rajas et la théorie indienne des trois guṇas", *Journal Asiatique* 6 (11<sup>me</sup> série).
- 1925, "La théorie des guṇas et la Chāndogya Upaniṣad", *Etudes asiatiques*, 285-292.
- 1927, *Les castes dans l'Inde*, Paris.
- (ed.) 1930, *Chāndogya-Upaniṣad*, Société d'Édition, Paris.
- (ed.) 1934, *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*, Société d'Édition, Paris.
- Sevilla Rodríguez, M. 2002, *Conjuros mágicos del Atharvaveda*, Universidad de Oviedo, Oviedo.
- Sharma, B. R. 1974, *Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇa*, Tirupati.
- 1988-, *Kāṇva-Saṃhitā with the Padapāṭha and the Commentaries of Sāyanācārya and Ānandabodha*, Poona.
- Shastri, D. 1963, *Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India*, Bookland, Calcutta.
- Shastri, J. L. 1970, *Upaniṣatsaṅgrahaḥ*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Silburn, A. (ed.) 1978, *Śvetāśvatara Upaniṣad*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris.
- Silburn, L. (ed.) 1984, *Aitareya Upaniṣad*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris.
- Simon, R. 1912, *Index Verborum zu Leopold von Schroeder's Kāthakam-Ausgabe*, Leipzig.
- Smith, M. 1965-1966, "Religion of India: Death, Deeds and After", *Journal of the Oriental Institute of Baroda* 15, 273-301.
- Smith, R. M. 1954, "Birth of Thought - III: Transmigration and God", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 35, 176-193.

- 1975, "Thinking-Class Theism: The Śvetāśvatara Upaniṣad", *Journal of the Oriental Institute Baroda* 24, 3-4, 317-337.
- Söhnen, R. 1981, "Die Einleitungsgeschichte der Belehrung des Uddālaka Āruṇi. Ein Vergleich der drei Fassungen KauṣU 1.1, ChU 5.3 und BrU 6.2.1-8", *Studien zur Indologie und Iranistik* 7, 177-213.
- Southworth, F. 1979, "Lexical evidence for early contacts between Indo-Aryan and Dravidian", en M. Deshpande - P. E. Hook (eds.), *Aryan and Non-Aryan in India*, Ann Arbor: Center for South and Southeast Asian Studies, Michigan, 191-233.
- 1990, "The reconstruction of Prehistoric South Asian language contact", en E. H. Bendix (ed.), *The Uses of Linguistics*, New York Academy of Sciences, New York, 207-234.
- 1995, "Reconstructing social context from language: Indo-Aryan and Dravidian prehistory", en G. Erdosy (ed.), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia*, de Gruyter, Berlin-New York, 258-277.
- Sprockhoff, J. F. 1976, "Sannyasa. Quellenstudien zur Askese im Hinduismus. I. Untersuchungen über die Samnyasa-Upaniṣads.", *Abhandlungen zur Kunde des Morgenlandes* 1.
- 1979, "Die Alten im Alten Indien", *Saeculum* 30, 374-433.
- Sreekrishna Sarma, E. R. (ed.) 1968, *Kauṣītaki-Brāhmaṇa*, F. Steiner, Wiesbaden.
- (ed.) 1990, *Kauṣītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad (with an anonymous unpublished Commentary in Sanskrit)/ with an English Translation by A. G. Krishna Warriar* Adyar Library and Research Centre, Madras.
- Stuhrmann, R. 1982, *Der Traum in der altindischen Literatur im Vergleich mit altiranischen, hethitischen und griechischen Vorstellungen*, tesis doctoral, Tübingen.
- Thapar, R. 2002, *Early India: From the Origin to AD 1300*, University of California, Berkeley.
- Thieme, P. 1951-1952, "Der Weg durch den Himmel nach der Kaushitaki-Upanishad", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* I, 3, 19-36.
- 1952, "Brahman", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102, 1, 91-129.
- 1966, *Upanischaden. Ausgewählte Stücke*, Stuttgart.
- Tilak, B. G. 1893, *Orion or the Antiquity of the Vedas*, Radhabi Atmaram Sagoon, Bombay.
- Tsuchida, R. 1979, *Das sattra-Kapitel des Jaiminīya-Brāhmaṇa (2, 334-370) nach den Handschriften herausgegeben, ins Deutsche übersetzt und erklärt*, tesis doctoral, Philipps-Universität Marburg/Lahn.
- Tull, H. W. 1990, *The Vedic Origins of Karma: Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual*, Sri Garib Dass Oriental Series, Sri Satguru, Delhi.
- Tuxen, P. 1911, *Yoga; en oversigt over den systematiske Yogafilosofi paa grundlag af kilderne*, H. Hagerup, København.
- 1919, *Forestillingen om Sjaelen i Rigveda*, Copenhagen.
- Tylor 1871, *Primitive Culture*.
- Vallée Poussin, L. d. l. 1924, *Indo-européens et Indo-iraniens. L'Inde jusque vers 300 av. J.-C.*, Histoire du Monde, Paris.
- van der Toorn, K. (ed.) 1996, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Brill, Leiden.
- Varenne, J. 1960, *La Mahā-Nārāyaṇa Upaniṣad*, 2 vols., E. de Broccard, Paris.
- 1981, *Sept Upanishads*, Seuil, Paris.

- Velankar, H. D. 1968, "The R̥gvedic Origin of the Story of Naciketas", *Mélanges d'Indianisme. A la mémoire de Louis Renou*, Boccard, Paris, 763-772.
- Velasco López, M. d. H. 2001, *El Pasaje del Más Allá: El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*, Lingüística y Filología, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Valladolid.
- 2011, "La transmigración de las almas entre los celtas", en A. Bernabé - M. Kahle - M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Abada, Madrid, 489-519.
- Vira, R. - Chandra, L. (eds.) 1986, *Jaiminīya Brāhmaṇa of the Sāmaveda / Critically edited*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna-Madras.
- Viśva Bandhu, et al. (eds.) 1942-1965, *A Vedic Word Concordance [Vaidikapadānukrama-koṣaḥ: sa ca saṃhitābrāhmaṇopaniṣatsūtravargīya-sapādacatuṣṣata (425) Vaidikagranthastha-sakalapadajāta-saṅgrahasvarūpaḥ pratipadapratiyukta-śrutisthalasarvasva-nirdeśaiḥ samavetaśca yathāsaṅgata-tattannavapurāṇavedāṅgīya-vicārasamanvitaṭippaṇaiḥ sanāthitaśca]*, 5 secciones en 16 vols., Lahore-Hoshiarpur.
- Wackernagel, J. 1896, *Altindische Grammatik*, Göttingen.
- Watanabe, S. 1998, "A Reconsideration of *Prajñā*: From the *Upaniṣads* to Buddhism", *Indologica Taurinensia* 23-24, 257-270.
- Weber 1849-65, *Indische Studien*, Berlin.
- Weber, A. 1849a, *The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā with extracts from the commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin, and Dvivedāṅga*, [reimpr. Varanasi 1964].
- 1849b, *The Vājasaneyi-Saṃhitā in the Mādhyandina and the Kānva-Śākhā with the Commentary of Mahidhara*, Chowkhamba Sanskrit Series, Berlin, [reimpr. Varanasi 1972].
- 1852, *Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte*, Berlin.
- 1855, "Eine Legende des Çatapatha-Brāhmaṇa über die strafende Vergeltung nach dem Tode", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 9, 237-243.
- 1858, *Das erste Buch des Atharvaveda*, Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums., F. Dümmler, Berlin.
- 1871-1872, *Die Taittirīya-Saṃhitā*, Indische Studien, Brockhaus, Leipzig.
- 1885, *Drittes Buch der Atharva-Saṃhitā*, Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums., F.A. Brockhaus, Leipzig.
- 1895, *Vedische Beiträge. 4. Das achtzehnte Buch der Atharvasaṃhitā (Sprüche zum Todtenritual)*, Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- 1896, *Vedische Beiträge. 4. Das achtzehnte Buch der Atharvasaṃhitā (Fortsetzung und Schluss)*, Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- 1898, "Fünftes Buch der Atharva-Saṃhitā", *Indische Studien* 18, 154-288.
- Weller, F. 1953, *Versuch einer Kritik der Kāthopaniṣad*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung, Akademie-Verlag, Berlin.
- Wennerberg, C. 1981, *Die altindischen Nominalsuffixe -man- und -iman- in historisch-komparativer Beleuchtung. I. Wortanalytischer Teil - Wörterbuch*, Göteborg.
- Wezler, A. 1978, *Die wahren Speiserestesser*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz), Wiesbaden.
- Whitney, W. D. 1873, *Oriental and Linguistic Studies*, New York.
- 1889, "Hindu Eschatology and the Katha-Upanishad", *Journal of the American Oriental Society* 13, ciii-cviii.

- 1890, "Translation of the Kaṭha-Upanishad", *Transactions of the American Philological Association* 21, 88-112.
- 1904, *Atharva-Veda-Saṃhitā. Text with English Translation, Mantra Index and Names of Ṛsis and Devtas. Introduction by Dr. Suryakant Bali*, 2 vols., ed. rev. Delhi 1987 ed., NAG.
- 1905, *Atharva-Veda-Saṃhitā. Translated into English with critical and exegetical commentary; rev. and ed. by C. R. Lanman*, 2 vols., reimpr. Delhi 2001 ed., Cambridge.
- Wilden, E. 2000, *Der Kreislauf der Opfergaben im Veda*, Stuttgart.
- Willman-Grabowska, H. 1931, "L'idée de l'ātman du Rig-Veda aux Brāhmaṇa", *Rocznik Orientalistyczny* 7, 10-25.
- Windisch, E. 1891, *Ueber den Sitz der denkenden Seele, besonders bei den Indern und Griechen, und eine Etymologie von gr. παπίδες* Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-Historische Classe, S. Hirzel, Leipzig.
- 1908, *Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung*, Abhandlungen der Philologisch-Historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, B. G. Teubner, Leipzig.
- Winternitz, M. 1968, *Geschichte der Indischen Literatur*, K.F. Koehler, Stuttgart.
- Witzel, M. 1974, *Kaṭha Āraṇyaka / Critical edition with a translation into German and an introduction*, reimpr. Cambridge (Mass.) 2004 (= Harvard Oriental Series 65) ed., Erlangen.
- 1975, "Eine fünfte Mitteilung über das Vādhūla-Sūtra", *Studien zur Indologie und Iranistik* 1, 75-108.
- 1977, "An Unknown Upaniṣad of the Kṛṣṇa Yajurveda: The Kaṭha-Śikṣā-Upaniṣad", *Journal of the Nepal Research Centre* 1, 139-153.
- 1979a, "Die Kaṭha-Śikṣā-Upaniṣad und ihr Verhältnis zur Śikṣāvallī der Taittirīya-Upaniṣad", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 23, 5-28.
- 1979b, *On Magical thought in the Veda [Inaugural Lecture]*, Universitaire, Leiden.
- 1980, "Die Kaṭha-Śikṣā-Upaniṣad und ihr Verhältnis zur Śikṣāvallī der Taittirīya-Upaniṣad (Fortsetzung)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 24, 21-82.
- 1982-1983, "Materialien zu den vedischen Schulen. I. Über die Caraka-Śākhā (Fortsetzung)", *Studien zur Indologie und Iranistik* 8-9, 171-240.
- 1983, "The Earliest Form of the Concept of Rebirth in India", conferencia impartida en Tokyo / Kyoto.
- 1984a, "The earliest form of the concept of rebirth in India, (Summary)", en T. Yamamoto (ed.), *Proceedings of the Thirty-First International Congress of Human Sciences in Asia and North-Africa*, Tokyo, 145-146.
- 1984b, "Sur le chemin du ciel", *Bulletin d'études indiennes* 2, 213-279.
- 1985, "Die Atharvavedatradition und die Paippālada-Saṃhitā", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Supplement VI (XXII. Deutscher Orientalistentag, Tübingen, März 1983), 256-271.
- 1987, "On the Localization of Vedic Texts and Schools (Materials on Vedic Śākhās, 7). India and the Ancient world. History, Trade and Culture before A.D. 650", en G. Pollet (ed.), *P.H.L. Eggermont Jubilee Volume*, Leuven, 173-213.
- 1989, "Tracing the Vedic Dialects", en C. Caillat (ed.), *Dialects dans les littératures indo-aryennes. Actes du Colloque International, Paris (Fondation Hugot) 16-18 Septembre 1986*, Paris, 97-264.
- 1995a, "Early Sanskritization", *Electronica Journal of Vedic Studies* 1.4.



- 1995b, "Rgvedic history, poets, chieftains, and politics", en G. Erdosy (ed.), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia*, De Gruyter, Berlin, 307-352.
- 1996, "Looking for the Heavenly Casket", *Studien zur Indologie und Iranistik* 20, Festschrift P. Thieme zum 90., 531-544.
- 1997a, "The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu. (Materials on Vedic Śākhās 8)", en M. Witzel (ed.), *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*, Cambridge (Mass.), 257-345.
- (ed.) 1997b, *Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas*, Cambridge (Mass.).
- 1997c, "Macrocosm, Mesocosm, and Microcosm: The persistent nature of 'Hindu' beliefs and symbolical forms", *International Journal of Hindu Studies* 1, 501-539.
- 1999a, "Aryan and non-Aryan Names in Vedic India. Data for the linguistic situation, c. 1900-500 B.C..", en J. Bronkhorst - M. Deshpande (eds.), *Aryan and Non-Aryan, Evidence, Interpretation and Ideology*, Cambridge (Mass.), 337-404.
- 1999b, "Substrate Languages in Old Indo-Aryan (Rgvedic, Middle and Late Vedic)", *EJVS* 5, 1 (Aug.), 1-67.
- 2000a, "Die sprachliche Situation Nordindiens in vedischer Zeit", en B. Forssmann - R. Plath (eds.), *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen*, Reichert, Wiesbaden, 543-579.
- 2000b, "The Home of the Aryans. Anusantatyai ", en A. Hintze - E. Tichy (eds.), *Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag*, J.H. Roell, Dettelbach, 283-338.
- 2000c, "Prajātantu", en R. Tsuchida - A. Wezler (eds.), *Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*, Reinbek, 457-480.
- 2003, *Das Alte Indien*, C.H. Beck, München.
- 2009, "Moving Targets? Texts, language, archaeology and history in the Late Vedic and early Buddhist periods", *Indo-Iranian Journal* 52, 287-310.
- Witzel, M. - Gotō, T. 2007, *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt a. Main.
- Wodtko, D. S. - Irslinger, B. - Schneider, C. (eds.) 2008, *Nomina im Indogermanischen Lexikon*, Winter, Heidelberg.
- Wundt, W. 1905-1909, *Mythus und Religion*, Völkerpsychologie, Leipzig.
- Zander, H. 1999, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Zehnder, T. (ed.) 1999, *Atharvaveda-Paippalāda, Buch 2, Text, Übersetzung, Kommentar. Eine Sammlung altindischer Zaubersprüche vom Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr.*, Schulz-Kirchner, Idstein.
- Zimmer, H. 1879, *Altindisches Leben. Die Cultur der vedischen Arier. Nach den Samhitā dargestellt*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- Zimmer, S. 1985, "Tod und Sterben im Rgveda", *Indo-Iranian Journal* 28, 191-199.

## LISTA DE ABREVIATURAS

<i>ĀĀ</i>	<i>Aitareya-brāhmaṇa</i>
<i>AB</i>	<i>Aitareya-brāhmaṇa</i>
<i>AiG</i>	<i>Altindische Grammatik</i> (Wackernagel 1896)
<i>AU</i>	<i>Aitareya-upaniṣad</i>
<i>AV</i>	<i>Atharvaveda</i>
<i>AV(P)</i>	<i>Paippalāda-saṃhitā</i> del <i>AV</i>
<i>AV(Ś)</i>	<i>Śaunaka-saṃhitā</i> del <i>AV</i>
<i>BĀU</i>	<i>Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad</i>
<i>BĀU(K)</i>	recensión <i>kāṇva</i> de la <i>BĀU</i>
<i>BĀU(M)</i>	recensión <i>mādhyandina</i> de la <i>BĀU</i>
<i>BaudhŚS</i>	<i>Baudhāyana-śrautasūtra</i>
<i>BhG</i>	<i>Bhagavadgītā</i>
<i>ChU</i>	<i>Chāndogya-upaniṣad</i>
<i>EVP</i>	<i>Études védiques et pāṇinéennes</i> (Renou 1955-1969)
<i>EWA</i>	<i>Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen</i> (Mayrhofer 1986-2001)
<i>GB</i>	<i>Gopatha-brāhmaṇa</i>
<i>Geldner</i>	Geldner 1951
<i>Graßmann</i>	Graßmann 1873
<i>ĪU</i>	<i>Īśā-upaniṣad</i>
<i>JB</i>	<i>Jaiminīya-brāhmaṇa</i>
<i>JUB</i>	<i>Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa</i>
<i>KaṭhĀ</i>	<i>Kaṭha-āraṇyaka</i>
<i>KaṭhaU</i>	<i>Kaṭha-upaniṣad</i>
<i>KaṭhB</i>	<i>Kaṭha-brāhmaṇa</i>
<i>KāṭhGS</i>	<i>Kāṭhaka-grhyasūtra</i>
<i>KaṭhŚU</i>	<i>Kaṭha-śikṣa-upaniṣad</i>
<i>KauṣU</i>	<i>Kauṣītaki-upaniṣad</i>
<i>KB</i>	<i>Kauṣītaki-brāhmaṇa</i>
<i>KenaU</i>	<i>Kena-upaniṣad</i>
<i>KpS</i>	<i>Kapiṣṭhala-saṃhitā</i>
<i>KS</i>	<i>Kāṭhaka-saṃhitā</i> del <i>YV negro</i>
<i>LIV</i>	<i>Lexikon der indogermanischen Verben</i> (Rix 2001)
<i>MaitU</i>	<i>Maitrāyaṇīya-</i> o <i>Maitrī-upaniṣad</i>
<i>MāṇḍU</i>	<i>Māṇḍūkya-upaniṣad</i>

<i>MBh</i>	<i>Mahābhārata</i>
<i>MDhŚ</i>	<i>Manava-dharmaśāstra</i>
<i>MNU</i>	<i>Mahānārāyaṇa-upaniṣad</i>
<i>MS</i>	<i>Maitrāyaṇī-saṃhitā</i> del YV negro
<i>MuṇḍU</i>	<i>Muṇḍaka-upaniṣad</i>
<i>NIL</i>	<i>Nomina im Indogermanischen Lexikon</i> (Wodtko-Irslinger-Schneider 2008)
<i>PB</i>	<i>Pañcaviṃśa-brāhmaṇa</i>
<i>PGW</i>	<i>Painted Grey Ware</i>
<i>PU</i>	<i>Praśna-upaniṣad</i>
<i>RV</i>	<i>Ṛgveda</i>
<i>ŚāṅkhĀ</i>	<i>Śāṅkhāyana-āraṇyaka</i>
<i>ŚāṅkhŚS</i>	<i>Śāṅkhāyana-śrautasūtra</i>
<i>ŚB</i>	<i>Śatapatha-brāhmaṇa</i>
<i>ŚB</i>	<i>Śaḍviṃśa-brāhmaṇa</i>
<i>ŚB(K)</i>	recensión <i>kāṇva</i> del ŚB
<i>ŚB(M)</i>	recensión <i>mādhyandina</i> del ŚB
<i>SBE</i>	<i>Sacred Books of the East</i>
<i>SV</i>	<i>Sāmaveda</i>
<i>ŚvetU</i>	<i>Śvetāśvatara-upaniṣad</i>
<i>TĀ</i>	<i>Taittirīya-āraṇyaka</i>
<i>TB</i>	<i>Taittirīya-brāhmaṇa</i>
<i>TS</i>	<i>Taittirīya-saṃhitā</i> del YV negro
<i>TU</i>	<i>Taittirīya-upaniṣad</i>
<i>VādhB</i>	<i>Vādhula-brāhmaṇa</i>
<i>VādhS</i>	<i>Vādhula-sūtra</i>
<i>VādhŚS</i>	<i>Vādhula-śrautasūtra</i>
<i>VS</i>	<i>Vājasaneyi-saṃhitā</i> del YV blanco
<i>YV</i>	<i>Yajurveda</i>